دراسات نقدية

في

الفكر الإسلامي المعاصر

الدكتور جمال المرزوقي



الطبعة الأولى
١٤٢١هـ - ٢٠٠١م

رقم الايداع	١٠٦٠٥ / ٢٠٠٠
الترقيم الدولى	977-5727-69-3



القاهرة - ٥٥ شارع محمود طلعت من شارع الطيران
مدينة نصر - ت : ٢٦١٠١٦٤

بسم الله الرحمن الرحيم

{ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين}

صدق الله العظيم

فصلت /٣٣

الإهـــــــــــــــــــــــــــداء

إلى الشباب المسلم الغيور على دينه وبلده،

قد يكون على صفحات هـــذا الكتـــاب، وبـــين سطوره، ما يُفيد فى فهم كيف أنَّ الإسلام دعـــوةٌ إلى الحريـــةِ المســـئولة. لا التعصـــب البغيـــض، والإجتهاد لا التقليد والجمود والاتباع الســـلفى لا الإبتداع غير المسئول.

وأنَّ الدينَ علمٌ وذوق، عقـــل وقلـــب، برهـــانُ وإذعان، فكرٌ ووجدان

جمال المرزوقى

تقديم

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه ، وبعد:

فهل يحق لأحد أنْ يزعم أنْ أحداً من الباحثين المجتهدين في الفكر الإسلامي، قدَّم فهماً للإسلام نستطيع أنْ نَصفه بالصحة والصواب، وما سواه من الرؤى التي قدمها غيره، بعيدٌ عن هذه الصحة وهذا الصواب؟

ثم ما هو معيار الصحة والصواب الذي نزن به فكر هذا أو ذاك من مفكرينا المسلمين؟

بمعنى آخر، يصف الكثير من مفكرينا نفسه بأنه (مفكر إسلامى) ما هي إذن السمات الجوهرية التي تؤهله لاستحقاق هذا الوصف؟

نرى أنّ المفكر الذي يتصف فكره بالإسلامية، ينبغي أنْ تأتي أقوالُه وأفعالُه، إلى حدٍ كبير، تجسيداً لهذه الصفة، فالتدين ليس مجرد التمسك بشكليات الدين دون جوهره، أو إدعاء الدين لتحقيق مآرب ذاتية، وإنما التدين هو الفهم الواعي للدين والعمل به، بما يربط حياة التعبد بحياة المجتمع، فلا ينعزل الدين، ويتقوقع أصحابُه بعيداً عن حقائق الحياة.

و استناداً إلى هذا الفهم، يعرض هذا الكتاب لبعض رؤى التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، من خلال منهج نقدي، نثني فيه على المفكر حين يقترن التمسك بالقرآن وصحيح السنة عنده، بالاجتهاد في فهم النصوص فهماً يُراعي حاجات المجتمع والمشاكل التي تواجه الناس، ليكون التشريعُ نابعاً منها وحلاً عادلاً لها، وبما لا يتعارض مع جوهر العقيدة وروحها.

ويشتمل الكتاب على خمسة فصول، بحث الأول منها (الدعوة السلفية عند محمد ابن عبد الوهاب) وكيف أنّ جوهر هذه الدعوة يتمثل في أن مسألة "التوحيد"، التي هي عماد الإسلام، والتي تعبَّر عنها أصدق تعبير كلمة "لا إله إلا الله" تعني في المقام الأول، الإعتقاد بأن الله وحده هو الخالق، وليس في الخلق من يشاركه في خلقه، ولا في حكمه، وهو تبارك وتعالى، وحده مُشرِّع العقائد، وهو وحده الذي يُحللُ أو يحرم، فليس كلام أحد حجة في الدين، الحجة فقط في الكتاب وصحيح السنة النبوية الشريفة، فهما الحكم الوحيد في تقرير الحُكم الشرعي، فلا حلال إلاّ ما حللاه . ولا حرام إلاّ ما حرماه، والحق كل الحق فيما قرراه وأثبتاه.

ولكن "سلفية" الوهابية وقفت عند ظواهر النصوص الدينية، وجعلت المعاني المستفادة من هذه الظواهر ، المرجع في كل من أمور الدين وأمور الدنيا، ومن ثم أسقطت من تراثها العلوم العقلية، واعتبرتها "بدعاً" طرأت على الإسلام،

وفي الفصل الثاني: عرضنا لفكرة "المهدية" كما فهمها محمد أحمد المهدي السوداني، وبينا أنّ (محمد أحمد) قد وقع باجتهاده في أخطاء كثيرة، خرجت به عن التعاليم الأصلية، المستمدة من الكتاب وصحيح السنة، أولها وأخطرها، أنّه حكم مبدئيا بتكفير من يخالفه في شئ، فهو يكرر دائماً أنّ من شك في مهديته فقد كفر بالله ورسوله، وأنّ من أطاعه فقد غفر الله ذنبه، مع أنّ أركان الإيمان في الإسلام، تلك التي إن أنكر الإنسانُ ركناً منها يعد كافراً، ليس فيها الإيمان بالمهدي أو المهدية، والأخطر من هذا هو أنّه ينسب هذا الحكم. تكفير من يشك في مهديته ــ للرسول (ص)، ونتساءل هل يحقُ لفرد مهما كان مقامه، أنْ يكون حكماً في معتقدات الناس، وأنْ يدخلهم في الإسلام أو يخرجهم حسب مقاييسه الخاصة؟!

هذا، ونرى أنّ لرؤية محمد أحمد، العديد من الإيجابيات لعلّ أهمها حثه أتباعه أنْ يتركوا الملاهي الدنيوية، وأنْ يقبلوا على الذكر، والأعمال التي تؤدى بهم إلى نعيم الآخرة، وأيضاً حثه على الشفقة على العباد، ذاكراً ضرورة ارتباط المسلمين ووحدتهم، ومنعه سل السيوف، وهز السلاح وركوب الخيل في أماكن السكن، فلا يصح أنْ يحمل أحدٌ سيفه مباهياً مغروراً بقوته أو داعياً إلى إخافة غيره من المسلمين، وغير المسلمين، فالسيف ، وهو رمزٌ للقوة والبطش، يجب ألاّ يستخدم إلا في مقتضاه الحقيقي، وهو الجهاد في سبيل الله.

ويعالج الفصل الثالث: "الاتجاه العقلي عند الإمام محمد عبده" فيبين أنّ الغاية الأولى التي استهدفها محمد عبده من نشاطه الفكري هي (تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة)، وهو يعتبر أنّ العقل، وليس النقل هو طريق معرفة الإنسان لله، وسبيله إلى الإيمان.

ومحمد عبده، في رأينا واحد من ألمع رسُل التنوير المعاصرين، الذين أخذوا النافع والمفيد من كل جديد، و انتقوا الصالح من كل حضارة، ونبذوا الضار والباطل، و لم يكن من هؤلاء الذين انطمست بصائرهم وذابت شخوصُهم، فقد احتفظ الإمام برأسه في طوفان الجديد الوافد، لأنه كان يؤمن بأنه غنى في ذاته، وأنّ له حضارته وجذوره وعطاءه.

ويتناول الفصل الرابع : رؤية الدكتور محمد إقبال في تفسير الوجود، وكيف أنّ الحضارة الغربية، والتي لا تؤمن إلا بالمادة، قد حطت من قيمة الإنسان المعاصر، وسلبته إيمانه بنفسه، و أوجدت له مشاكل لا قبل له بحلّها، وكيف أنّه وجد فى الإسلام ديناً يدعو إلى العمل والنضال، وإطلاق طاقات المسلمين، وتحريرها من

القـــيود و الأسر، لا إلى السكون والجمود والتقاعس، وتكمن قيمة إقبال، في رأينا، في ثقته التي لا تعرف الحدود، بالعقل، وإعطاء الإنسان حرية شبه مطلقة.

أما الفصل الخامس والأخير: فيعالج إيجابية التصوف عند الدكتور التفتـــازاني، مركزاً على أنَّ التصوف محاولة من الإنسان للتسلح بقيم روحية جديدة تعينـــه علـــى مواجهة الحياة المادية، وتحقق له التوازن النفسي حتى يواجه مصاعبـــها ومشـــكلاتها، وكيف أنَّ الإسلام يُعين على الملاءمة بين العلم والإيمان، لأنه دين العقل، وكيـــف أنَّ نهاية العلم في الحقيقة هي بداية الإيمان الصحيح لا الإيمان التقليدي.

وهذا الكتاب يمثل مجهودا متواضعاً من أجل الكشف عن حقيقة الموقف الفكري لبعض مفكرينا المسلمين المعاصرين، الذين تحددت معالم فكرهم من واقع احتكاكـــهم بمصدري العقيدة: القرآن الكريم، وصحيح السنة النبوية الشريفة، وأرجو أن يكون هذا الكتاب، محققاً للفائدة التي نرجوها منه، والله نسأل أن يوفقنا إلى ما فيه الصواب وإليـــه يرجع الأمر كله.

جمال المرزوقي

الفصل الأول

الدعوة السلفية عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب

(١١١٥ هـ / ١٧٠٠ م-١٢٠٦ هـ / ١٧٩٢ م)

ويشمل:

- تمهيد.
- نشأته وعصره.
- جوهر دعوته.
- وسائل الدعوة عند ابن عبد الوهاب.
- أثر دعوة ابن عبد الوهاب السلفية في حركات الإصلاح الديني.
- تعقيب.

تمهيد:

عندما نقول "السلفية..... والسلفيون" فإننا نعني بهذه التسمية أولئك، القوم الذين ظهروا في القرن الرابع الهجري، وكانوا من الحنابلة الذين تقوم آراؤهم على مذهب الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤-٢٤١ هـ / ٧٨٠-٨٥٥ م) الذي أحيا عقيدة السلف، وكان متشدداً في الالتزام بالنص الذي جاء به القرآن، ومما ورد صحيحا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأحاديث، وقد تجدد ظهورهم في القرن السابع الهجري بقيادة شيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨ هـ / ١٢٦٣-١٣٢٨م) وابن قيم الجوزية (٦٩١- ٧٥١ هـ /١٢٩٢ -١٣٥٠ م) .

وكان جوهر هذه الدعوة هو العودة إلى القرآن الكريم وصحيح السنة النبوية، فالقرآن وصحيح السنة هما الحكم الوحيد في تقرير الحكم الشرعي، فلا حلال إلا ما حلله، ولا حرام إلا ما حرماه، والحق كل الحق فيما قرراه وأثبتاه.

على هذا المنهج كان الصحابة وحذا حذوهم السلف الصالح من الأمة، ثم خلف من بعدهم خلف بدلوا وغيروا، وأضافوا وإبتدعوا، وصاحب هذا التبديل والتغيير تعقب وتمزق، وشتات وتفرق، وانقسمت الأمة الواحدة الموحدة، إلى فرق وطوائف ومذاهب ومدراس، وكل فريق يزعم أنه الناجي، وكل حزب بما لديهم فرحون.

ويأتي ابن تيمية ويجد أن طرائق العلماء في فهم العقائد الإسلامية في عصره تنقسم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: الفلاسفة، وهؤلاء يقولون: إن القرآن جاء بالطريقة الخطابية والمقدمات الإقناعية التي تقنع الجمهور، ويدعون أنهم أهل البرهان واليقين، والعقائد طريقها البرهان واليقين.

القسم الثاني: المتكلمون، وخاصة "المعتزلة" وهؤلاء يقدمون قضايا عقلية قبل النظر في الآيات القرآنية، فهؤلاء يأخذون بالنوعين من الاستدلال، ولكن يقدمون النظر العقلي على الدليل القرآني.

القسم الثالث: طائفة من العلماء تنظر إلى ما في القرآن من عقائد فتؤمن به، وبما فيه من أدلة، لا على أنه أدلة هادية مرشدة موجهة، بل على أنها آيات إخبارية يجب الإيمان بما اشتملت عليه من غير أن يتخذ مضمونها مقدمة للإستنباط العقلي.

والقسم الرابع: قسم يؤمن بالقرآن، عقائده وأدلته، ولكنه يستعين بالأدلة العقلية بجوار الأدلة القرآنية[1].

وقد رفض ابن تيمية هذه المذاهب كلها، لأن منهاج السلف ليس واحداً منها، بل هو غيرها لأن العقائد لا تؤخذ إلا من النصوص، ولا تؤخذ أدلتها إلا من النصوص، وينتهي ابن تيمية من هذا كله إلي أنه لا سبيل لمعرفة العقيدة عند السلف، وكل ما يتصل بها إجمالاً وتفصيلاً واعتقاداً واستدلالاً إلا من القرآن والسنة[2].

وكانت أهم مسألة شغلت ذهنه هي مسألة التوحيد، والوحدانية في العبادة معناها ألا يتجه العبد في العبادة إلى ما سوى الله، وذلك يقتضي أمرين: ألا يعبد إلا الله وحده فمن أشرك مع الله تعالى شخصاً أو شيئاً فقد جعل مع الله آلهة أخرى[3] "فدين الإسلام مبني على أصلين: أن يُعبد الله وحده و لا يشرك به، وأن يعبد بما شرعه على

---

[1] أنظر هذا الموضوع: الشيخ محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج١، ص٢٢٦ دار الفكر العربي.

[2] الكتاب نفسه، ص٢٢٧.

[3] ابن تيمية، قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، ص١٥٨، جـ١ المكتب الإسلامي، ١٣٩٠ هـ.

لسان نبيه، وهذان هما حقيقة قولنا: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله"[1].

وقد بين الله هذا التوحيد في كتابه، وحسم مراد الإشراك به حتى لا يخاف أحد غير الله، ولا يرجو سواه، ولا يتوكل إلا عليه، وقد كان النبي (صلى الله عليه وسلم) يحقق هذا التوحيد لأمته حين قال لهم: "لا تقولوا ما شاء الله وشاء محمد، ولكن قولوا ما شاء الله ثم ما شاء محمد، وقال لرجل قال له: ما شاء الله وشئت: أجعلتني لله ندا؟ وقال: من حلف بغير الله فقد أشرك"[2].

ومادام الله سبحانه هو المستحق للعبادة وهو وحده المنفرد بالربوبية وهو وحده مالك الأمر في الدنيا والآخرة، فإنه لا ينبغي لأحد أن يتوسل إليه بغيره، أو يوسط بينه وبين أحد من خلقه،أو يستغيث بأحد من أنبيائه وأوليائه بعد موته، فمن أثبت وسائط بين الله وخلقه كالوسائط التي تكون بين الملوك والرعية فهو مشرك[3]، وقد تمدد الله تبارك وتعالى من دعا شيئاً من دون الله ، وبين أنهم لا ملك لهم مع الله،ولاشركاء في ملكه، وأنه ليس له عون ولا ظهر من المخلوقين فقطع تعلق القلوب بالمخلوقات رغبة ورهبة وعبادة واستغاثة[4]، كما أنه لا يجوز لأحد أن يستغيث بأحد من المشايخ الغائبين والميتين لأن ذلك له شرك[5].

---

[1] الكتاب نفسه، ص١٥٨.

[2] ابن تيمية: الواسطة بين الخلق والحق، ص١٩، ط المكتبة العلمية- لاهور.

[3] نفسه، ص٢١.

[4] قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، ص١١١.

[5] المصدر السابق، ص١٥٤.

فشهادتنا "أن لا إله إلا الله" تقتضي ألا نعبد غيره، وشهادتنا "أن محمداً رسـول الله" تقتضي أن مهمة الرسالة بيان الطريقة المرضية لله في عبادته، وأن الخروج عن هـذه الطريقة يتنافى مع هذه الشهادة بل يُنقصها[1].

ولم يقف ابن تيمية عند هذا الحد، فقد دعا إلى فتح باب الاجتهاد، وحـارب الجمود والتقليد والتعصب وكان يقول ما قاله الإمام أحمد: لا تقلدني، ولا تقلد مالكـاً ولا الشافعي، وتعلم كما تعلمنا، وحرام على الرجل أن يقلد في دينه الرجال فـإنهم لم يسلموا أن يغلطوا والتفقه في الدين فرض، فمن لم يعرف ذلك لم يكـن متفقـها في الدين[2].

وهكذا فقد نادى ابن تيمية بأن يرجع المسلمون إلى الكتاب والسـنة قبـل أن يرجعوا إلى القياس والرأي، كان يريد إسلاماً وجماعة إسلامية أساسها الكتاب والسنة.

وقد لقيت أراء وتعاليم ابن تيمية خير تعبير عنها في دعوة قامت خلال القـرن الثاني عشر الهجري، الثامن عشر الميلادي، تدعو إلى النهوض بالإسلام وإصلاح أحوال المسلمين بتطهير الإسلام وتخليصه مما علق به من أدران الوثنية وغيرها مـن مظـاهر الشرك، وصاحب هذه الدعوة هو الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

نشأته وعصره:

ولد محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ هـ / ١٧٠٠ م) وتوفي (١٢٠٦ هـ / ١٧٩٢ م).وهو قد ولد ونشأ في بيئة نجد العربية البدوية، وكان سليل أسـرة مـن الشيوخ الفقهاء، أخذ عنهم فقه الإسلام الواضح والبسيط ، وعندما رحل إلى المدينة،

---

[1] ابن تيمية: العبودية، ص١٧٠، ط .المكتب الإسلامي، ١٣٩٢ هـ.

[2] تاريخ المذاهب الإسلامية، جـ١، ص٢٣٠.

طلباً للمزيد من العلم، تقبل ما وافق بساطة البادية، ورفض ما نحا نحو الفلسفة وجـدل علماء الكلام، فلما ذهب إلى البصرة ومدن أخرى غيرها، أنكر ما رآه أو سمعه فيها من بدع وخرافات، ومن علوم لا تتفق مع النمط الفكري الذي استراحت إليه نفسـه، والذي كان الامتداد لإسلام العرب في بداوتهم الأولى، قبل نشأة علم الكلام وترجمة الفلسفة اليونانية، وتأثر المسلمين بما لشعوب البلاد المفتوحة من عادات وقيم وعقـائد وأنماط في السلوك، وهو الإسلام السلفي البسيط، الذي اعتصم أمام التطور وعلومـه بتلك الحصون الفكرية التي صنعها كوكبه من العلماء، أشهرهم أحمد بن حنبل، وابـن تيمية، وابن قيم الجوزية.

وكان العالم الإسلامي في العصر الذي نشأ فيه ابن عبد الوهـاب يعـاني مـن الانحطاط والضعف والتدهور في كثير من نواحي الحياة الدينية والسياسية والاقتصادية بسبب تفشي الجهل، ووقوعه فريسة التخلف العلمي والجمود الفكري، والانحرافـات عن جادة الإسلام الصحيح، وتسرب الكثير من أنواع الشرك والبدع والخرافات[1]

وأدرك الشيخ ابن عبد الوهاب أن مصـدر هـذا التـدهور والانحـلال، ابتعـاد المسلمين عن الإسلام الصحيح، حتى لقد انتشرت أنـواع خطيرة من الشرك ودعوة الأحياء والأموات من الأولياء الصالحين، واشتراكهـم فيمـا يُعبد الله بـه مـن الذبـح والنذور والتوكل والسجود وغير ذلك مما هو حق لله وحده لا شريك له، بل النزول

[1] حسين بن غنام: تاريخ نجد (روضة الأفكار والأفهام)، تحرير ناصر الدين الأسد، ص٩-١٠.

إلى تقديس الجمادات كالأحجار والأشجار والاعتقاد في قدرتها على جلب النفع ودفع الضر.[1]

ومن هنا كان التحدي الأول والأساس الذي نهض لمواجهته ابن عبد الوهاب هو ما طرأ على الإسلام كما فهمه العرب الأوائل، وكما وعته البيئة العربية في طور بداوتها، من بدع وإضافات ومحدثات، سواء أكانت وليدة الخرافة والشعوذة، أو ثمرة للمجتمعات المتمدنة ذات الحياة الفكرية المعقدة والمركبة، أو مزيجاً من هذين المصدرين معاً.

جوهر دعوته:

ووجد ابن عبد الوهاب، بالإسلام السلفي البسيط، كما وعاه وبطبيعة البيئة البدوية البسيطة التي نشأ فيها، أن الزمن قد عاد سيرته الأولى، وأن "الشرك" قد تسرب إلى عقائد المسلمين، وأنهم قد غدوا يتخذون من الوسائط والوسائل "زلفى" يتقربون بها إلى الله الواحد، وإنهم قد عادوا إلى موقف الجاهلية الأولى عندما اتخذوا الأوثان وسائط تقربهم إلى الله {**ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى**}[2]

فحكم الرجل علي أولئك الذين سلكوا هذه السبل بالشرك، لأنهم وإن"وحدوا الألوهية "إلا أنهم " أشركوا في العبادة " عندما اتخذوا الوسائط كي تقربهم إلى ذات الإله الواحد ، بل لقد رأى في شرك معاصريه كفراً أعظم من ذلك الذي قاتل الرسول (صلى الله عليه وسلم) بسببه أصحاب الجاهلية العربية الأولى ، لأن معاصريه يلجأون إلى وسطائهم في السراء والضراء ، على حين كان مشركوا الجاهلية الأولى لا يلجأون

---

[1] محمد بن عبدالوهاب: القسم الخامس من مؤلفات الشيخ (الرسائل الشخصية)، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ص٣٦.

[2] سورة الزمر: الآية ٣.

إليها إلا في السراء، ومن ثم فلقد قرر بعد أن حكم بكفرهـم وشـركهم أن قتـالهم واجب، بحكم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل من يؤمـن بـالله، وكتب في أحد رسائله يقول :

"إنّ كفر المشركين من أهل زماننا، أعظم كفراً من الذين قاتلهم رسول الله، قال الله تعالى {وإذا مسكم الضر في البحرضل من تدعون إلا إياه فلما نجاكم إلى الـبر أعرضتم وكان الإنسان كفورا}[1] فقد سمعتم أن الله سبحانه ذكر عن الكفار أنهم إذا مسهم الضر تركوا السادة والمشايخ، ولم يستغيثوا بهم، بل أخلصوا لله وحده لا شريك له، واستغاثوا به وحده، فإذا جاء الرجاء أشركوا. وأنت ترى المشركين، مـن أهـل زماننا، ولعل بعضهم يدعي أنه من أهل العلم، وفيه زهد واجتهاد وعبادة، وإذا مسـه الضر قام يستغيث بغير الله، مثل معروف الكرخي، أو عبد القادر الجيلاني، وأجل مـن هؤلاء، مثل زيد بن الخطاب، والزبير، وأجل من هؤلاء، مثل رسول الله. وأعظم مـن ذلك وأثم أنهم يستغيثون بالطواغيت والكفرة والمردة"[2]

لقد أراد ابن عبد الوهاب أن يجدد الإسلام، والتوحيد هـو جوهـر عقـائده ومحورها، فركز الجهد الفكري كله على تنقية عقيدة التوحيد الإسلامية مما شابها وطـرأ عليها بعد عصر الإسلام العربي، أو إسلام العرب الأوائل قبل عصر الفتوحات.

وفي رأينا أن عقيدة التوحيد هذه قد بلغت قمة التتريه في "التجريد" المعتزلي الذي بلغ حد نفي زيادة الصفات عن الذات، والقول بخلق القرآن وحدوثه. حتى لا تكـون هناك شبهة لتعدد القدماء تشوب وحدانية القديم سبحانه.

---

[1] سورة الإسراء: ٦٧.

[2] ابن عبد الوهاب، "مجموعة التوحيد"، رسالة: هدية طيبة، ص١٥٦، طبعة المكتبة السلفية، القاهرة.

فهم قد اتجهوا إلى نفي الصفات، فأثبتوا الذات الإلهية ذاتاً قديمة بعيدة عن كل أنواع التركيب، منزهة عن مشابهة المخلوق، ونفوا عنها كل المفهومات الإنسانية،التي يمكن أن تُخلع عليها، كما اعتبروا الصفات عين الذات، ولهذا رماهم خصومهم بأنهم معطلة[1] بمعنى أنهم يجردون الذات عن صفاتها، ولكن وجه الحق في المشكلة هو أن المعتزلة لم يجردوا الذات الإلهية عن صفاتها تماماً،بل هم أثبتوا أن الصفات عين الذات، فلا وجود لصفات زائدة عليها.

نجد هذا عند واصل بن عطاء، رأس فرقة المعتزلة، إذ قال:

"ومَنْ أثبت معنى صفته قديمة[2]، فقد أثبت إلآهين، وهذا يعنى بعبارات أخرى أن إثبات ما هو قديم، حتى ولو كان صفة، إلى جانب الذات الإلهية، معناه إثبات قديمين: الذات، والصفة وعندئذ يكون بمثابة من يثبت إلآهين.

ويقول أبو الهزيل العلاف (١٣٥ هـ - ٢٢٦ هـ):

"إن الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته".

وكان يقول:

"معنى أن الله عالم أنه قادر، ومعنى أنه حي أنه قادر، وهذا لازم له مادام لا يثبت للباري صفات إلا على سبيل أنها هي هو. وكان إذا قيل له: فلم اختلفت الصفات، فقيل عالم، وقيل قادر، فكان يجيب: لاختلاف المعلوم والمقدور"[3]

---

(١) راجع: الدكتور أبو الوفا التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الرائد العربي، ص ١٢٠-١٢١، ط.١٩٦٦ م.

(٢) الشهر ستاني، الملل والنحل، جـ١،ص٤٦، تحقيق سيد كيلاني، القاهرة، ١٩٦١م.

(٣) الملل والنحل، جـ١، ص ٤٩-٥٠.

فأثبت العلاف صفات الذات الإلهية على أنها عين الذات، فإذا أضفنا صفة العلم إلى الله فهذا إثبات علم هو الله، ونفي الجهل عنه ومعنى أن الله عالم عنده هو معنى أنه قادر، ومعنى أنه قادر هو معنى أنه حي، بحيث يمكن اعتبار هذه الصفات الثلاث عنده، وهي العلم والقدرة والحياة، بمثابة وجوه أو أحوال الذات الإلهية، واختلاف الصفات كالقدرة والعلم، راجع عنده إلى اختلاف المعلوم والمقدور، وهو ليس اختلافاً حقيقياً.

وفي رأينا أن ما دعا المعتزلة إلى القول بنفي الصفات هو الدفاع عن العقائد الإسلامية ضد مذاهب المشبهة والمجسمة الذين شبهوا الذات الإلهية بذوات المخلوقين، واعتبروها أحيانا جسماً له صفات الجسم، لدرجة أن الغلاة منهم غلوا في حق الأئمة حتى أخرجوهم من حدود الخلقية، وحكموا عليهم بأحكام الإلهية، فربما شبهوا واحداً من أئمتهم بالإله، وربما شبهوا الإله بالخلق، وهم متأثرون في ذلك بمذاهب الحلول والتناسخ ومذاهب اليهود والنصارى، إذ اليهود قد سبقوهم إلى تشبيه الخالق بالخلق[1].

فالمعتزلة، فيما يبدوا لنا، كانوا يخشون أن يؤدى قول بعض الصفاتية في إثبات الصفات، مستقلة عن الذات، إلى اعتبارها جواهر مستقلة أو أقانيم، كما هو الحال عند النصارى الذين يعتبرون الأقانيم صفات مشخصة.

لكن فكر المعتزلة الفلسفي كان وليد مجتمعات متحضرة، واستجابة إيجابية لتحديات فكرية فلسفية، فيذكر الشهرستاني أن العلاف اقتبس رأيه في الصفات من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته تعالى واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليس

---

[1] راجع في هذا: البغدادى (عبد القاهر): الفرق بين الفرق، القاهرة ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م، ص ١٤، الملطى: "التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع" استانبول، ١٩٣٦م، ص١٥..

وراء الذات معاني قائمة، بل هي ذاته [1]، والأشعرى في مقالاته [2]، يشير إلى أن أبا الهذيل العلاف قد أخذ رأيه في ذات الله عن أرسطاطاليس الذى قال في بعض كتبه أن البارى علم كله، قدرة كله، حياة كله، فأعجب أبو الهذيل بذلك، وقال علمه هو هو، وقدرته هي هو.

ومن هنا كان هذا التتريه "المعتزلى" غريباً ومرفوضاً من ابن عبد الوهاب الذى رفض حتى الإستدلال "بالقياس" حتى ولو كان قياساً صحيحاً، ووقف عند ظواهر النصوص القرآنية والنبوية، ورفض أن يلجأ في فهمها إلى التأويل[3] واستقر الرأي في "الوهابية" على أن "الرأي" لا وزن له بجانب "النص"[4].

فكان ضرورياً، في رأى ابن عبد الوهاب، لانتظام الناس في سلك عقيدة موحدة، ومساواة عادلة، أن تتقدم مرتبة الإيمان، فيطلب إليهم قبل كل شئ أن يؤمنوا، ولو ترك للعقل والعلم ما وكل للإيمان، لما استطاعا أن ينظما الناس في سلك واحد، إذ كما يقع الاختلاف بين العالم والجاهل يقع بين العالم والعالم، فلا يمكن جمع العلماء على نظريات علمية يختلفون في إدراكها إلا إذا أصبحت عندهم من البدائة – أي في درجة الإيمان – ولكن العقيدة في إمكانها أن تجمع بين المختلفين مهما اتسعت مسافات الاختلاف بينهم، ولا سيما إذا كانت سهلة ميسرة كالعقيدة الإسلامية التي بدأت بالتوحيد.

---

[1] الملل والنحل، جـ١، ص ٥٠.

[2] مقالات الإسلاميين، ص ٤٨٣-٤٨٥.

[3] ابن عبد الوهاب، "مجموعة التوحيد" رسالة: هذه مسائل الجاهلية، ص ٨٧، طبعة المكتبة السلفية، القاهرة.

[4] أنظر: عبد الكريم الخطيب: "الدعوة الوهابية"، ص١٢، طبعة القاهرة، سنة ١٩٧٤م.

وعند ابن عبد الوهاب أنه في الإمكان أن تكون مسئولية الجميع متساوية أمـــام العقيدة، من حيث اختلاف المسئولية، ولا يمكن أن تتساوى أمام العلم والعمـــل، لأنّ إدراكات العقل متفاوتة بحسب الذكاء،وما يُدرك من مسائل العلم، ودرجات العمـــل متفاوتة بحسب الذكاء، والفكر والقوى المبذولة، أما العقيدة فلا تحتاج إلى جهد مـــن عمل أو موفور من عقل وذكاء، بل يكفي فيها صحة العقل وسلامته من الآفة، ولذلك بدأ بالعقيدة لإمكان التساوي فيها بين من يعرف الدليل، ومن لا يستطيع ذلك.

وقد بدأ الإسلام بالإيمان وجعله الفرْض الأول ليكون حصناً يحمى الحضارة التي تبنيها العقول والجهود من أن تتسلط عليها معاول الهدم التي كـــانت هـــي الأدوات الدائمة في يد الكفر والإلحاد، أما من يطلبون أن يعمل العقل أولاً ليدرك من نفسه وجه الإيمان، فأولئك دعاة السير في الظلام، لا يهتدي إلى حق ولا باطل، وهي منزلة أشـــد خطراً على الإنسان من انعدام الإيمان، فالإيمان يثبت العقل إذا اضطرب ويؤنســـه إذا استوحش، ثم يدفعه ليرى في ضوء ساطع ونور واضح.

وحين سبق الإسلام بمرتبة الإيمان، وعبادة الإله الواحد المنزه عن الشبيه، تـــرك للعقول أن تتقلب في حدود مقدمتها لتضع الدليل، وهي رحمة بالعقول، ودفع للثقة بمـــا تفعل، فقد حرضها على أن ترى الغائب من الشاهد، والصانع من الصنعة، والوحدانيـــة من اتساق النظام في الكون المخلوق، وإذا لم يفعل العقل ذلك جهل ذاته وجوهره.

وحفاظاً على كيان العقل وجوهر ذاته، وتسديداً له ليسير في طريق العلم النافع، تيسيراً للجهود أن تسلك طريق السلامة، حارب الإسلام السحر والتنجيم والخرافـــات، ولم يرض بغير ما يسمو بالعقيدة، ويسدد طريق العبادة، ويقوم الخلق، ويرقق الطبـــاع ويرهف الملكات، وينظم المعاملات، ويحسن كل مقومات الحياة.

وقدم الإسلام دواءه الناجع في تعاليم وأحكام بناها على الحوادث اليومية في مدى ثلاثة وعشرين عاماً هي زمن الوحي والنبوة، ولم تجئ تعاليم منقطعة عن الحوادث البشرية، ولهذا فهو حل لحوادث الأزمنة التي لابد أن تكون متشابهة مهما تكررت وليست تعاليمه غريبة عن أي زمن منها، إذ هي الأصل في تلك الحلول.

وهذا كان جوهر الدعوة أول ما جاء الإسلام، وقد رآه محمد بن عبد الوهاب جوهرياً في كل مرة نسي فيها الإسلام، ولم يرى غيرها صالحاً للإصلاح وتسديد خطى المسلمين كلما فسد الزمان واعْوجّ الإنسان.

وفي الحقيقة أن مشكلة منزلة العقل من السمع كانت من المشكلات الهامة في تاريخ الفكر الإسلامي فقد عنى بها المتكلمون والفلاسفة على اختلافهم، وقدموا لها الكثير من الحلول، فالمتكلمون كانوا يريدون البحث في صلة العقل بالشرع وهل يتقدم العقل الشرع أو يتقدم الشرع العقل، وإلى أي حد يمكن أنْ يعول على العقل في مجال التشريع والعقائد، أما الفلاسفة فكانوا يرمون من بحثهم في هذه المشكلة إلى إظهار أنّ ما يصل إليه الفيلسوف بعقله متفق مع ما جاءت به الشريعة، فلا خلاف إذن بين الفلسفة التي تستخدم منهج العقل ، والشريعة المستندة إلى الوحي.

ومحاولة المتكلمين البحث في علاقة الشرع بالعقل إسلامية النشأة والطابع، فقد حث القرآن العقول على تدبر ما في الكون من آيات، ودعا إلى استخدام العقل صراحة، من أجل الوصول إلى الإيمان، فكان المتكلمون في محاولاتهم تلك في نطاق الشرع تماماً.

أما محاولة الفلاسفة التوفيق بين الدين والعقل، فلا تخلو من تكلف ظاهر، فقد كان الفلاسفة معجبين بأرسطو وبغيره من الفلاسفة أيما إعجاب، فتكلفوا في أن يظهروا الفلسفة اليونانية وكأنها مع الدين، واستخدموا في هذا الصدد ضروباً من

التأويلات للنصوص، في معرض التدليل على آرائهم، ولا يقرهم عليها علماء الشرع من متكلمين وفقهاء، كما اصطنعوا في هذا السبيل نظريات بعيدة عن روح الإسلام في بعض الأحيان.

ويَعُول المعتزلة، من المتكلمين، على العقل ويقدمونه على الشرع، وهم قد أثبتوا للعقل منزلة عظمى، وأوجبوا ما يأتي به من معرفة الله، ومعرفة الخير والشر والحسن والقبح وشكر النعم قبل ورود السمع، وزادوا على ذلك أنَّ من قصر في شئ من تلك المعارف فهو مستحق العقوبة من الله[1]

فيذهب العلاف إلى القول بأنه يجب معرفة الله تعالى بالدليل من غير خاطر (أي من غير تبليغ) وإن قصر الإنسان في هذه المعرفة استوجب العقوبة أبداً، والإنسان يعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح، وعندئذ يجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبح كالكذب والجور [2] فالحسن عندهم حسن، لا لأن الشرع قد أمر به، وإنما لأن الحسن ذاتي فيه، والقبيح ليس قبيحاً لأن الشرع نهي عنه، وإنما لأن القبح ذاتي فيه.

وذهب الحشوية، وهم فريق من المتمسكين بظاهر النصوص، إلى أنه لا مدخل للعقل في معرفة الله، فوقفوا في الاتجاه المضاد للمعتزلة، وقد صور لنا ابن رشد موقفهم هذا قائلا:

---

[1] الملل والنحل، جـ١، ص٤٥

[2] نفسه، ص٥٢، وقارن الآمدى (سيف الدين): "الإحكام في أصول الأحكام"، ج١،ص ١٣٠، القاهرة، ١٣٣٢ هـ/١٩١٤م.

أعني أنَّ الإيمان بوجوده، الذي كلف الناس التصديق به، يكفي فيه أنْ يتلقى من صاحب الشرع، ويؤمن به إيماناً، كما يتلقى منه أحوال المعاد، وغير ذلك مما لا دخل فيه للعقل"[١].

وذهب الظاهرية، وهم أصحاب مدرسة فقهية أسسها داود بن علي الأصفهاني الظاهري(المتوفى سنة ٣٧٠ هـ) إلى التمسك أيضاً بظواهر النصوص الدينية، ورفض الرأي والقياس وهم بذلك أيضاً كانوا يقفون ضد المعتزلة في اتجاههم العقلي[٢]

أما أهل السنة والجماعةُ فقد اتخذوا بصدد مشكلة علاقة العقل بالشرع، أو السمع ، موقفاً خاصاً، مؤداه أن الواجبات الشرعية كلها بالسمع، والمعارف كلها بالعقل، فالعقل، لا يحسن ولا يقبح، و لا يقتضي ولا يوجب[٣] وهم بهذا لا يعزلون العقل عن الشرع، كالحشوية ولا يقدمون العقل على الشرع كالمعتزلة، استمع إلى قول أبي الحسن الأشعري:

"الواجبات كلها سمعية ، والعقل لا يوجب شيئاً، ولا يقتضي تحسيناً، و لا تقبيحاً فمعرفة الله عز وجل بالعقل تحصل، وبالسمع تجب، وقال الله تعالى: {**وماكنا معذبين حتى نبعث رسولاً**} [٤]وكذلك شكر المنعم، وإثابة المطيع، وعقاب العاصي يجب بالسمع دون العقل، ولا يجب على الله تعالى شئ ما بالعقل، ولا الأصلح ولا اللطف.."[٥]فلم يجعل الأشاعرة للعقل تلك المنزلة التي رأيناها له عند المعتزلة،

---

[١] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص٣١، القاهرة ١٣٢٨ هـ.

[٢] راجع الملل والنحل، جـ١،ص٢٠٦

[٣] نفسه، جـ١ ، ص٤٢

[٤] سورة الإسراء، آية ١٥

[٥] الملل والنحل، جـ١،ص١٠١-١٠٢

فالأشعرى مثلاً يرى أن العقل آلة للإدراك فقط، وأنّ الوحي هو مصدر كل معرفـــة، كما لا يوجب العقل عنده شيئاً من المعارف، و لا يقتضي تحســيناً ولا تقبيحــاً، ولا يوجب على الله شيئاً ما من رعاية مصالح العباد واللطف وما إلى ذلك.

مما سبق يتبين أنّ رأى ابن عبد الوهاب في مشكلة منزلة العقل من السمع، وهل يتقدم العقل الشرع أو يتقدم الشرع العقل، وإلى أي حد يكون دور العقل في مجـــال التشريع والعقائد نقول أنّ رأى ابن عبد الوهاب في هذه المشكلة يكاد يقترب من رأى الأشعرية فيها، فكلاهما ذهب إلى القول بأنه لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع، وإلى أن ثبوت الحكم يكون بالشرع لابالعقل، والفعل غير موجب ولا محرم، فإذا كـان الأمر كذلك يكون الفعل المأمور به حسناً لأنّ الشرع أمر به، ولايكون مأموراً به لأنـه حسن، والفعل المنهي عنه يكون قبيحاً لأنه منهي عنه، ولايكون منهياً عنه لانه قبيـح، والحاكم هو الشارع، تبارك وتعالى، ولادخل للعقل، وإنما العقل لا يخرج عن كونه آلة لفهم الخطاب الشرعى.

وسائل الدعوة عند ابن عبدالوهاب:

وقد نهض محمد بن عبدالوهاب بعبء الدعوة بالرجوع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وآثار السلف الصالح ومقاومة البدع والخرافات التي أُلصقت بالإسلام، وبمعنى آخر الرجوع بالإسلام إلى ما كان عليه زمن النبى (صلــى الله عليــه وســلم) وأصحابه (ر).

ولقد بدأ الشيخ دعوته إلى الإصلاح متبعاً في ذلك أسلوب الإسلام نفسه، بالحكمـــة والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن، والأمر بالمعروف والنهي عـــن المنكـر،

المكرو كتابة الرسائل وإلقاء الخطب، وعقد حلقات الـــدرس لتلامـــــيذه الذيـــن يتلقـــــون

عنه العلم في مختلف فروع المعرفة، وعنيت الدعوة بتصحيح العقيدة وتحقيق التوحيـد، وقد أستأثرت معالجة هذا الموضوع بالكثير من مؤلفات الشيخ وكتاباته ورسائله.

وأقوال صالحى الأمة وأفعالهم، وذلك بإخلاص العبادة لله رب العالمين، ونبـــذ الشرك والبدع والخرافات، وتفسير معنى "لا إله إلا الله" وما اشتملت عليه مـــن نفـــي العبادة عما سوى الله وإثباتها لله وحده لا شريك له في ربوبيته ولا في ألوهيته، وبيـــان شرائع الإسلام.[١]

وركز الشيخ دعوته ودونّ أركانها في رسائل موجزة مستندة إلى النصوص حـــتى تكون حجة لا تُغلب، وجاءت هذه الرسائل في الأصول الثلاثة وأدلتها، والقواعـــد الأربع، وشروط الصلاة وكشف الشبهات ورسالة المغربى، وكتاب التوحيد[٢]

أما الأصول الثلاثة فمعرفة العبد ربه بآياته ومخلوقاته، والله هو المستحق العبـادة دون شريك له من مخلوقاته التي هي الكائنات، وأدلة المعرفة وأنواع العبادة مثبوتـــة في القرآن، ثم معرفة الدين على مراتبه من الإسلام ثم الإيمان ثم الإحسان، وكل مرتبة مـــن هذه المراتب الثلاث لها أركان، ثم معرفة النبى(صلى الله عليه وسلم) بنســـبه ونبوتـــه ورسالته التي ختمت بها الرسالات.

---

(١) محمد بن عبدالوهاب، القسم الأول من مؤلفات الشيخ محمد بن عبدالوهاب "العقيدة والآداب الإسلامية" نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

(٢) أنظر هذه الرسائل في مجموع رسائل المنار المطبوعة بالقاهرة سنة ١٣٤٠هـ ـــ ماعدا رسالة المغربى وكتاب التوحيد.

وأما القواعد الأربع، وقد ساق عليها الأدلة من القرآن، ففيها دراسته التاريخيه لدعوة التوحيد،حتى صار الأمر إلى ماصار إليه، وأولها: أنّ الكفار الذين قاتلهم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كانوا يعلمون ويقرون بأن الله هو الخالق المبدىء، ولكن ذلك لم يدخلهم في الإسلام حيث جانبوا تقوى الله وإخلاص العبادة له وحده.

وثانيها: أنهم لم يدعوا الشركاء إلا ليقربوهم إلى الله زلفي، فَعُدَّ ذلك منهم شركاً، فلم يُقبل منهم أن يتخذوهم زلفي وشفعاء إليه.

وثالثهما: أن النبي(صلى الله عليه وسلم) ظهر على أناس تفرقت عباداتهم بين الملائكة والأنبياء الصالحين والكواكب والأشجار والأحجار، وقد قاتلهم الرسول جميعاً إذ هم في الضلال سواء.

ورابعهما: أن مثل هذا الشرك قد صار إلى زماننا الأخير، بل صار أغلظ من شرك الأولين، من أنه طمس الإسلام الصحيح، ومن أنه صار شركاً دائماً يلجأ فيه إلى الشركاء في الشدة والرخاء، بينما كان المشركون قبل الإسلام يلجأون إلى شركائهم في السراء، ويخلصون اللجوء إلى الله في الضراء.

وأما شروط الصلاة، فقد أوضح، ابن عبدالوهاب، أنها تسعة.. الإسلام والعقل والتمييز ورفع الحدث وإزالة النجاسة، وستر العورة، ودخول الوقت، واستقبال القبلة، والنية.

ورسالة كشف الشبهات فصل فيها ما أثبته في ثلاثة الأصول، ثم استطرد إلى سد أبواب الحيلة لتقديس الموتى ثم ختم الرسالة بتعريف التوحيد وبيان حده مبيناً أن يكون بالقلب واللسان والعمل، فإن اختل من هذه شئ لم يكن العابد مسلماً بل يكون كافراً أو يكون منافقاً.

وجمع في "رسالة المغربي" أنواع العبادات الفاسدة كلها، وأرشد إلى وجوب إقامة الصلاة في الجماعات على الوجه المشروع وأما التوحيد الذى هو حق الله على العبيد، فقد صنف فيه كتاباً هو أجمع ما كتب، وقد جعله أبواباً بلغت سبعة وستين باباً تختلف طولاً مع إتصافها جميعا بالإيجاز والوضوح، وفي كل باب منها أسانيد من القرآن أو الحديث أو هما معاً على ما يريد أنْ يثبته من التوحيد الصحيح أو العبادة المشوبة بالشرك.

وجاء كتابه في "التوحيد" حافلاً بالكلام عن العبادات والعادات والطقوس الزائفة، والبدع التي عمت الأمصار والبوادى، ولم ينس أن يذكر فيه فساد أداب المجتمعات، ومغالاة الناس في الهذل وإطلاق الألقاب، كما لم ينس أن يحارب التأويل وحدان أسماء الصفات وبدع الجهمية في التعطيل، أى تعطيل الصفات، ثم أوضح كراهة الحلف والتصوير والسماع، هذا ولم يغفل ابن عبد الوهاب أنْ يكون من أسباب دعوته ووسائلها الإستعداد والرمى وبناء الجيوش والحصون وإقامة العدالة وتأليف القلوب وتأمين السبل ولاسيما طريق الحج، وبإتخاذ الأنظمة التي تكفل قيام الدولة وبقاءها في حدود الشريعة الإسلامية وحمايتها.

وذلك أن محمد بن عبد الوهاب كان أكثر من "شيخ" وأعظم من "فقيه" ومن ثم فإنه لم يشأ أنْ يقف بدعوته عند رسائل يؤلفها أو مواعظ يلقيها، أو حتى حلقة أو حلقات من الأتباع والمريدين، وإنما أراد لهذه الدعوة أن تكون أكثر وأكبر من مجرد "دعوة" أو "مذهب" يستقر في مجرى التاريخ ومتحف التراث.

لقد أبصر دور "الدولة" و"السلطة" في وضع الدعوات موضع الممارسة والتطبيق، ووعى جيداً الحكمة التي تقول:

إن الله يزع بالسلطان ما لايزع بالقرآن، ومن هنا كانت مغادرته لبلده التي بـدأ دعوته بها، إلى "العينية" حيث عرض دعوته على رئيسها (عثمان بن أحمد بن معمـر)، الذى اقتنع بها، فدعاه ابن عبد الوهاب إلى أنْ يسخر سلطته وسلطانه لنشـر دعـوة التوحيد، وتجديد عقائد الإسلام، ومنّاه بأنه إنْ فعل ذلك، ونصر (لا إله إلا الله)، فـإن الله سبحانه وتعالى "سيملكه نجداً وأعرابها"[1]

فسار أمير العينية بجيشه وفي مقدمته ابن عبدالوهاب إلى الأماكن التي اتخذ النـاس فيها القبور أو الرموز أو الأشجار للتوسل والتعظيم، فهدموها وقطعوها، حتى كـان اليوم الذى أمسك فيه ابن عبد الوهاب بالفأس وقاد الجيش في هدم قبـة (زيـد بـن الخطاب) (١٢هـ/ ٦٣٣م) في بلده (الجبيلة)، وكانت مزاراً يعظمه الناس ويتـبركون بزيارته، وكادت أن تحدث حرب بسبب ذلك مـع أهـل (الجبيلـة) وأعرابـها، وهـددوا بالتمرد على سلطان حاكم "العينية" إن هو ناصر دعوة ابن عبد الوهـاب ، فوازن الحاكم بين ما بيده من السلطة، وبين ما وعده ابن عبدالوهاب منها في المستقبل ومن الثواب عند الله، فاختار الأول، وتخلى عن نصرة التجديد والتوحيد، أو بـالأحرى تخلى عن الأسلوب العنيف لابن عبدالوهاب في نصرة الدعوة، وطلب إليه أن يغـادر "العينية" فراراً بنفسه قبل أنْ يفتك به الغاضبون لهدم قبة زيد بن الخطاب.

حدث ذلك سنة (١١٥٨هـ/ ١٧٤٥م)، فغادر ابن عبد الوهاب "العينيـة" إلى "الدرعية" حيث لقى أميرها محمد بن سعود (١١٧٩هـ/١٧٦٥م) الذى إسـتجاب لدعوته ورحب به وتعاقدا على تأسيس ملك جديد ودولة جديدة على فكر توحيـدى نقى وجديد.

---

[1] الدعوة الوهابية، ص٦٤

وبفكر ابن عبد الوهاب، وبتنظيمه أيضاً، وبجيش ابن سعود وسلطانه ، تجاوزت الدعوة حدود "الدرعية" واستجابت كل نجد والجهات المتاخمة لها لدعـــوة التجديـــد الديني، ودانت بعقيدة التوحيد على هذا النحو النقى الذى بشر به ودعا إليه ابن عبـــد الوهاب.

وخلال هذه العملية النضالية كان الشيخ محور النشاط، فهو الـــذى يجـــهز الجيـــوش، ويبعث البعوث والسرايـــا، ويـــكاتب أهـــل البلاد الأخرى داعـــــياً و واعــــظاً ومنذراً،ويستقبل الوفود والضيوف، بل ويشرف كذلك على بيـــت المـــال وينظـــم مصارف المغانم والزكاة[1]

وبهذه الإمارة الوهابية السعودية، التي اتخذت من "الدرعية" عاصمة لها، أقامت للتجديد الديني دولة في شبه الجزيرة العربية، جاورت مقدسات الإسلام والمســـلمين في مكـــة والمدينة، وشرع ابن عبد الوهاب في أن يتصل بعلماء المسلمين ووجوههم في مواســـم الحج، ويعرض عليهم أفكاره في التوحيد، ويجرى معهم الحوار.

أثر دعوة ابن عبد الوهاب السلفية في حركات الإصلاح الديني:

وقد أثرت دعوة نجد الجديدة أو الإصلاح النجدى التي قادها ابن عبدالوهـــاب تأثيراً بالغاً في نجد والجزيرة العربية، فعرف الناس ماصفنا من الفكر، وما اســـتقام مـــن المناسك والعبادات مما أرشدهم إليه الدعوة، أو نهتهم عنه في العظات والدروس الـــتي ألقاها ابن عبد الوهاب، وفي الرسائل التي تركها، وفي الشروح الـــتي صنفـــها أولاده وأحفاده.

---

[1] الدعوة الوهابية، ص ٦٥-٦٧، ٨١.

وفي عهد السعودية الأولى من أيام محمد بن سعود إلى عبد الله بن سعود بن عبد العزيز، كانت نظم الشريعة الغراء أسساً قام عليها البناء، وأرسى الحكم في كل مرفق من مرافق الحياة.

وفرض هذا النظام مقاماً كريماً لعلماء الدين، ومن غير غلو وصار لمن يتولى القضاء أو الإفتاء منهم مكان مرموق، أما آل بن عبد الوهاب جميعاً فقد صار إجلالهم في النفوس إجلال الهداة المرشدين وإقتران إسم آل ابن عبد الوهاب، وآل سعود بعقيدة التوحيد، وأعمال التطهير، فأطلق عليهم اسم الموحدين ، واسم المطهرين، ولقبوا بأهل السنة، وأهل الحديث، وكان جديراً بأن يطلق عليهم أيضاً أهل القرآن.

ولم يقتصر أثر الدعوة السلفية في الجزيرة العربية فحسب، بل امتد هذا الأثر إلى بقاع كثيرة من العالم الإسلامى، وذلك على الرغم من محاولات خصوم الدعوة من تشويه مبادئها، حتى أطلقوا عليها إسم "المذهب الوهابى" ليدللوا على أنها مذهب جديد على الإسلام، ولقد تضافرت عدة عوامل ساعدت على نجاح الدعوة وانتشارها، فقد كان لشدة إيمان صاحب الدعوة بما يدعو إلية من الحق، وقوته في مواجهة خصوم الدعوة، حتى جمع حولها الأتباع والأعوان والتلاميذ الذين كآنوا عدتها ودعامتها، فضلاً عن القوة السياسية ممثلة في أنصار الدعوة من آل سعود منذ إتفاق الدرعية (١١٤٧ هـ)، أكبر الأثر في التمكين للدعوة، وإبلاغ صوتها إلى أقصى المشرق وأقصى المغرب.

ومن هنا ، تتجلى قوة الدعوة في الجمع بين الأمور السياسية والدينية، فقد حمل آل سعود لواء الجهاد في سبيل نصرة الدعوة في حياة الشيخ ابن عبد الوهاب وبعد وفاته، وتوحدت على أيديهم معظم أقاليم الجزيرة العربية، بما فيها إقليم الحجاز حيث المعبر الذى انتقلت الدعوة عن طريقه في موسم الحج.

فقد أتاح دخول الحجاز في حوزة الدولة السعودية الأولى في العقدين الثاني والثالث من القرن الثالث عشر للهجرة (١٢١٧- ١٢٢٦هـ)، لحجاج بيت الله الحرام من جميع البلاد الإسلامية التعرف على حقيقة الدعوة السلفية، والإلتقاء بدعاتهم ومناقشتهم فيما يدعون إليه، حتى ازدادوا بها إيمانا وتشبعوا بمبادئها، وبخاصة فيما شاهدوا أحوال الحجاز في عهد أنصار الدعوة من آل سعود، وما كان يسوده من أمن واستقرار وتطبيق لجميع مبادئ الإسلام، فحملوها إلى بلادهم، ودعوا الناس إليها.

فانتقلت هذه المبادئ الإصلاحية إلى سومطرة والهند في قارة آسيا، وإلى ليبيا وبلاد السودان الغربي في قارة إفريقيا، وكان هدف دعاتها في كل مكان يحلون به، هو محاربة الفساد والقضاء على البدع والخرافات، وتصحيح العقيدة الدينية، والعودة بالإسلام إلى ما كان عليه زمن النبي (صلى الله علية وسلم) ثم محاولة إقامة حكومة صالحة على أساس ديني، تحكم بالإسلام عقيدة ومنهج حياة[1]

ففي جبهات الشرق قامت دعوة شريعة الله وسيد أحمد في بنجاب الهند ضد المغول والسيخ والبريطانيين، وكان هذا الزعيم الأخير قد أتى موسم الحج في سنة ١٨٢٢م، وسمع صوت الدعوة فاستجاب له، وعاد إلى بلاده حرباً على البدع والخرافات والتقليد، وأنشأ في البنجاب شبه دولة وهابية لم تنقرض حتى تعرض لها الإنجليز فأخضعوها بعد جهد جهيد ثم استمرت الدعوة في الذين سموا أنفسهم أهل

---

(١) عبد الله يوسف الشبل: تاريخ نجد والدولة السعودية، طبع بمطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية -الرياض، ص٦٩-٨٣.

الحديث والذين سماهم أعداؤهم هناك بالوهابيين لتشابه الدعوتين[1]، كما امتد نفوذ الحركة الوهابية إلى قلب سومطرة[2].

وفي باكستان قامت حركة "إقبال" (١٢٨٩هـ - ١٨٧٣م/١٣٥٤هـ - ١٩٣٨م) التي دعا فيها إلى الإصلاح والتحديد والسير في ركاب العلم من غير خروج عن إطار الدين، بل الدين يحوى في داخله كل ما يحث على العلم، ويحض على تحصيله والتوسع فيه، و لم تتعرض دعوة محمد بن عبدالوهاب إلاّ للبدع والأوهام التي شغلت الناس عن العلم وأبعدتهم عن الحقائق.

(ومحمد اقبال) وإن كان في تفاصيل دعوته لم يكن كالوهابيين فإنه لم يخرج عما أراده ابن عبدالوهاب من النور الذى يبدد الظلمات.

ثم كانت في الشرق كله دعوة جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧م) وهي إن لم تكن وليدة الوهابية ، فإن الوهابية مهدت لها وشجعت النفوس، وكذلك كانت الأفغانية في تفاصيلها غير الوهابية، ولكنها في طبيعتها لم تخرج عنه، بل رجعت مثلها إلى عوالى الدين، وانحصرت في إطار الفكر السامى للإسلام.

ومن بعد جمال الدين قام تلميذه محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م) ومن حوله تعاليم ابن عبد الوهاب تملأ الجو فنبهه إلى الرجوع إلى بداية الإسلام، ثم أداه اجتهاده إلى أنْ يسير في طريق ابن عبدالوهاب- فيحارب البدع وفساد العقيدة ثم يفتح باب الإجتهاد ويحل الفكر من التقليد والجمود في دائرة المعارف السلفية، وعمل على إصلاح الأساليب الغربية في التحرير، ثم كان من دعاة التأليف بين الحاكم والمحكوم فللحاكم الطاعة وللمحكومين العدالة، ولايسود المجتمع إلاّ هما.

---

[1] دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، جـ٢، ص١٤٣، كتاب الشعب، القاهرة.

[2] جب: الإتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة المكتب التجارى، بيروت، ١٩٦١م، ص٥٤.

وفي اليمن ظهر أعلم أئمته الإمام الشوكاني (١١٧٢هـ-١٢٥٠هـ)، فكانت حياته في إثر الدعوة الوهابية واشتعالها فسار على نهج التوحيد الخالص، وإنْ لم يتلقه عن ابن عبدالوهاب. وأما في إفريقية الغربية[1] فقد قامت حركات للإصلاح تأثرت بالفكر الوهابي، وبما تأثر به المذهب من مدرسة ابن تيمية وابن القيم، وكان منها حركة الإصلاح التي قام بها عثمان بن محمد بن فودى، حيث أسس نهضة دينية في القرن الثالث عشر الهجرى، وهو القرن الذى اشتدت فيه حركة التوحيد، وبلغت أثار الوهابية إلى نيجيريا؛ ولنا وقفه نتناول فيها أثر دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب في حركة عثمان بن فودى الإصلاحية تلك.

ينتسب هذا المصلح (عثمان بن فودى أو دان فوديو)[2]، إلى أسرة من الفلان انطلقت في ركاب المهاجرين منهم حتى دخلت سهول السودان الغربى وأقامت في بلاد الحوصة، وفي هذه البيئة ولد الشيخ عثمان بن فودى سنة ١١٦٩ هـ، ونشأ في بيت علم وفتوى، إذ اعتنق أجداده الإسلام من زمن بعيد.

وفي سنة ١٢١٥ هـ بدأ عثمان بن فودى الدعوة إلى الإصلاح، وكما بدأ الشيخ محمد بن عبدالوهاب دعوته: دعوة إلى الدين بالحكمة والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويبدو من منهجه في الإصلاح، العودة بالإسلام إلى ماكان عليه زمن الرسول(صلى الله علية وسلم) وصحابته (ر)

---

(١) المقصود ببلاد غرب إفريقية هنا: البلاد التي كانت تُعرف قديما باسم السودان الغربي والسودان الأوسط، وتشمل مساحة جغرافية تمتد من مصب نهر السنغال في الغرب إلى الحدود الغربية لبلاد دارفور في = =سودان وادای النيل في الشرق، وتقع بين الصحراء الكبرى في الشمال، وبين نطاق الغابات الإستوائية في الجنوب.

(٢) عرف بإسم دان فوديو، أى: ابن الفقية، وأسمه عثمان بن محمد بن عثمان بن صالح، ومن الألقاب التي تلقب بها نور الزمان، ومجدد الإسلام والشيخ بنيجيريا ، وراجع آدم عبد الله الأبورى: الإسلام في نيجيريا، ص٣٥

فأخذ يدعو إلى إحياء الشريعة الإسلامية الميستمدة من القرآن والسنة وإجماع السلف الصالح.

ولم تكن حركة الجهاد التي تزعمها الشيخ عثمان بن فودى موجهة ضد الكفار فحسب، ولكن ضد المرتدين والمستهترين من المسلمين الذين يخلطون الإسلام بأعمال الكفر[1]

وأوضح الشيخ عثمان بن فودى منهجه في الجهاد، في وثيقة أذاعها على جماعة المسلمين في بلاد السودان، وقد شرح فيها طاعة الجماعة لأمير المؤمنين ونوابه، وقواعد وجوب الهجرة على المسلمين والتفريق بين دار الإسلام ودار الحرب والتعريف بالكفار ومن يجب على المسلمين قتالهم[2].

وتكاد تجمع بعض المصادر على أن الشيخ عثمان بن فودى قد حج إلى بيت الله الحرام، والتقى ببعض رجال الدعوة السلفية حين خضوع الحجاز للدولة السعودية الأولى خلال الربع الأول من القرن الثالث عشر الهجرى، وتشربه مبادئ الدعوة السلفية، ولو أنَّ البعض ينكر ذهاب الشيخ عثمان بن فودى إلى مكة أصلا، على حين يعترف أولئك المنكرون بأن أستاذ الشيخ عثمان، وهو الشيخ جبريل بن عمر، أدى فريضة الحج مرتين، والتقى ببعض رجال الدعوة السلفية وتأثر بمبادئها.

---

[1] راجع: محمد بلو بن عثمان بن فودى: انفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، طبع دار الشعب، القاهرة، ١٣٨٣هـ/١٩٦٤م، ص٥٨-٩٤.

[2] Bivar,A.D.D.H . The wathighat Ahl AL Sudan. A Monifesto of the Fulani Jihad. Journal of African History. Vol. 11,no2 1961. pp. 233-236.

وسواء صح خبر أداء الشيخ عثمان بن فودى فريضة الحج أم لم يصح، فالواضح أنه تلقى الدعوة السلفية سواء بالمباشرة من منبعها الأصلى علـــى أيـــدى دعاتهـــا في الحجاز، أم بالواسطة على يد أستاذه (جبريل بن عمر)، ومما يقوى هذا الدليل، التشـــابه الواضح بين ملامح الدعوة السلفية وحركة بن فودى الإصلاحية التي لم تشبها شـــوائب صوفية، فكلا الدعوتين يلتقيان في:

أولاً : " تحقيق التوحيد، وتطهير العقيدة مما شابها من أدران الشـــرك كالاعتقـــاد في قدسية بعض الأرواح أو الأشجار أو الكهوف أو الآبار وتقديم القرابين إلى الجن لإبعاد أذاه، وزيارة قبور الأولياء الصالحين بقصد نيل شفاعتهم".

ثانياً : الدعوة إلى الرجوع إلى الكتاب والسنة وآثار السلف الصالح ومحاربة البدع[1].

ثالثا : إتخاذ الجهاد في سبيل الله وسيلة لنشر الدعوة الإسلامية بين الوثنيـــين الذيـــن يصدون عن سبيل الله، والمرتدين عن الإسلام، ومن حاد إسلامهم عن الطريق الصحيح، ويخلطون أعمال الإسلام بأعمال الكفر، ويوالون الكفار دون جماعة المسلمين [2]

رابعاً : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل من أصول الإسلام ورد الحث عليـه في الكتاب والسنه، وكما قامت الدعوة السلفية بتحقيق هذا الهدف الإســـلامى بتطبيق أحكام الإسلام، وإقامة حدوده، وتعيين قضاة للفصل في الخصومـــات بين الناس، وتنظيم بيت مال المسلمين، نرى أنّ الدولة الإسلامية التي أقامـــها الشيخ عثمان بن فودى في غرب إفريقيا تضع-أيضاً -النظام الإسلامى للإدارة

---

[1] راجع محمد بلو: انفاق الميسور، ص ٥٨-٦٠ ، آدم عبدالله الأبورى: الإسلام في نيجيريا، ص٣٥-٣٦.

[2] انظر وثيقة أهل السودان ، ص ١٥، محمد بلو، انفاق الميسور: ص١٦٤-١٦٥.

بإحياء نظام البيعة، وتعيين العمل لحكم الأقاليم، وإحياء نظام الوزارة والقضاء الإسلامي.

خامسا: كما كانت دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب سبباً في إيقاظ الحياة الفكرية بعد جمودها فترة طويلة من الزمن، وإثارة الجدل بين أنصار الدعوة وخصومها، واجتهادهم في البحث والتحصيل العلمي، مما أدى إلى قيام يقظة إسلامية، ونشاط علمي ظهرت آثاره فيما خلف ابن عبدالوهاب من تراث إسلامي يتمثل في رسائله وبحوثه ومؤلفاته، وذلك فضلاً عما قام به أبناؤه وتلاميذه من إنتاج علمي لا يزال يثرى المكتبة العربية الإسلامية بالعديد من المؤلفات، وكذلك أشعلت حركة الإصلاح التي قادها الشيخ عثمان بن فودى في غرب إفريقيا يقظة فكرية هائلة، تجلب آثارها فيما خلفته من تراث عربي إسلامي في شكل كتب أو رسائل، وجميعها مكتوبة باللغة العربية، وقد أدى التراث دوراً هاماً في دعم الحركة الإسلامية، واتساع رقعة الإسلام في هذا الجزء من إفريقيا خلال القرن الثالث عشر وصدر القرن الرابع عشر للهجرة.

مما سبق يتبين لنا أنَّ الدعوة السلفية التي قادها محمد بن عبدالوهاب، قد تركت آثاراً مباشرة، وغير مباشرة على الحركات الإصلاحية التي ظهرت بعدها، فهي قد مهدت لها، وقوت من عزائم القائمين بها، إذ كانت بحق دعوة رائدة، وجد فيها أصحاب العزائم من المصلحين قدوة طيبة يقتدون بها، وأثراً صالحاً ينهجون نهجه في جميع مراحل حركاتهم الإصلاحية.

تعقيب

أولاً : كانت أهم مسألة شغلت ذهن ابن عبدالوهاب هي مسألة التوحيد، التي هي عماد الإسلام، والتي تعبر عنها أصدق تعبير كلمة "**لا إله إلا الله**" والتي تميز بها الإسلام عما عداه من الأديان، والتي جاء بها، وجاهد في سبيلها محمد (صلى الله عليه وسلم).

فالتوحيد أساسه الإعتقاد أن الله وحده هو الخالق، وليس في الخلق من يشاركه في خلقه ولا في حكمه، ولامن يعينه على تصريف أموره، لأنه تعالى ليس في حاجة إلى عون أحد من خلقه، فهو الذى بيده الحكم وحده، وهو الذى بيده النفع والضر وحده، ولاشريك له في ملكه ولاحكمه.

والأصل في الدين، أنّ كل ماجاء به نوح وإبراهيم وعيسى وموسى ومحمد عليهم صلوات الله وسلامه، يسميه الله تعالى في القرآن إسلاماً، ويسمى جميع الأنبياء بالمسلمين، فالدين واحد، يقول ربنا تعالى **{قل أمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون– ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه، وهو في الآخره من الخاسرين}**[1]

ويقول القرآن عن سيدنا إبراهيم **{إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين}**[2]، **{وما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين}**[3]، ويقول أبناء يعقوب لأبيهم حينما يسألهم، ماذا تعبدون من بعدى:

{قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون}[4]

ويقول إبراهيم، وهو يرفع قواعد البيت مع إبنه إسماعيل:

---

(1) **آل عمران ٨٤ ، ٨٥ وقارن الشورى**

(2) **البقرة آية ١٣١**

(3) **آل عمران آية ٦٧**

(4) **البقرة آية ١٣٣.**

{ ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم، ربنا وإجعلنا مسلمين لك ومـــن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا منا سكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم}[١]

ويقول فرعون لحظة موته غريقاً: {قال آمنت أنه لا إله إلا الذى آمنت به بنوا إسرائيل وأنا من المسلمين"[٢]

وسحرة فرعون وهم يُصلبون على جذوع الأشجار: {وما تنقم منا إلا أن آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا ربنا أفرغ علينا صبراً وتوفنا مسلمين}[٣]

وبلقيس حينما اعتنقت دين سليمان تقول:

{ رب إنى ظلمت نفسى وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين}[٤]

إنه دين واحد إذن، نزل على جميع الرسل بكلمة التوحيد (لا إلـــه إلا الله) لا شريك ولا ابن ولاضد ولاند ولامثل، حتى الجن يقولون:

{وأنا منا المسلمون ومنا القاسطون فمن أسلم فأولئك تحروا رشداً}[٥]

فما عدا المسلمين في مفهومهم، لايكون إلا القاسطين، والقاسطون هم الظـــلمون لأنفسهم ولربهم، لأنهم انحرفوا عن الوحدانية، فخرجوا عن الدين بالكلية إذاً،فما بـــال العالم الإسلامى اليوم يعدل عن هذا التوحيد الخالص ويشرك مع الله كثيراً من خلقـــه، فهؤلاء الأولياء، يُحج إليهم، وتُقدم لهم النذور، ويُعتقد أنهم قادرون على النفع والضر ،

---

[١] البقرة : الأية ١٢٧-١٢٨

[٢] يونس : الآية ٩٠

[٣] الأعراف : الآية ١٢٦

[٤] النمل : الآية ٤٤

[٥] الجن : الآية ١٤

وهذه الأضرحة المقامة في شتىديار الإسلام ، يشد إليها الرحال، ويتمسحون بها ، ويتذللون لها، ويرجون منها جلب الخير ودفع الشر، في كل بلدة ضريح أو أضرحة، تشرك مع الله في تصريف الأمور، كأن الله -تبارك وتعالى- سلطان من سلاطين الدنيا الغاشمين، يتقرب إليه بذوى الجاه عنده، وأهل الزلفي لديه أليس هذا كما يقول مشركوا العرب {**ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفي**}[1] وقولهم {**هؤلاء شفعاؤنا عند الله**}[2]

و لم يكتف بعض المسلمين بذلك، بل أشركوا مع الله حتى النبات والجماد، فهؤلاء أهل بلدة باليمامة يعتقدون في نخله هنالك، وهذا الغار في "الدرعية" يحج الناس إليه للتبرك، وفي كل بلدة من بلاد الإسلام مثل هذا ، فكيف يخلص التوحيد مع كل هذه العقائد.

ثانياً : وأساس آخر يتصل بهذا التوحيد الذى كان يفكر فيه محمد بن عبدالوهاب، وهو أن الله وحده هو مشرّع العقائد، وهو وحده الذى يحلل أو يحرم، فليس كلام أحد حجة في الدين إلا كلام الله وسيد المرسلين، فالله تعالى يقول { **أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين مالم يأذن به الله**}[3] إذاً، فكلام المتكلمين في العقائد، وكلام الفقهاء في التحليل والتحريم ليس حجة علينا، الحجة فقط الكتاب والسنة، وكل مستوف حق الإجتهاد له الحق أن يجتهد، بل يجب عليه أن يفعل ذلك، ويستخرج من الأحكام على حسب فهمه لنصوص الكتاب، وما صح من السنة-ما يؤديه إليه إجتهاده.

---

[1] الزمر : الآية ٣

[2] يونس : الآية ١٨

[3] سورة الشورى :الآية ٢١

وضعف المسلمين، وسقوط همتهم ونفسيتهم، ليس له من سبب، في رأى ابـــن عبدالوهاب، إلا العقيدة ، فقد كانت العقيدة في أول أمرها صافية نقية من أى شــرك، وكانت: "لا إله إلا الله" معناها السمو بالنفس عن الأحجار والأوثان وعبادة العظمـاء وعدم الخوف من الموت في سبيل الحق، وعدم الخوف من اســتنكار المنكــر والأمــر بالمعروف مهما تبع ذلك من عذاب، ولا قيمة للحياة إلا إذا بُذلت في رفع لواء الحــق ودفع الظلم، وهذا هو الفرق الوحيد بين العرب في الجاهلية والإسلام، وبهذه العقيـــدة وحدها، غزوا وملكوا ، وفتحوا.

ثالثا : أنَّ ابن تيمية (٦٦١ هــ- ٧٢٨هــ) يُعتبر إمام ابــن عبدالوهــاب ومرشــده وباعث تفكيره، والموحى إليه بالإجتهاد والاصلاح والدعوة، فقد دعـــا مثلـــه إلى رد البدع، والتوجه بالعبادة إلى الله وحده، لا إلى المشايخ والأولياء والأضرحة، لا بوسـلطة توسل ولا شفاعة، وزيارة القبور إن كانت فللعظة والإعتبار، لا للتوسل والإستشــفاع فهم لا يملكون شيئاً بجانب الله وقوانينه الثابتة التي لا تتخلف ، والتي نظم بها كونه .

والوهابيون لم يزيدوا في العقائد شيئاً عما جاء به ابن تيميه، ولكنهم تشــــددوا فيها أكثر مما تشدد هو ، ورتبوا أموراً عملية لم يكن قد تعرض لها، لأنها لم تشتهر في زمانه وعبده، فحرموا الدخان، وشددوا في التحريم، حتى إن العامة منـــهم يعتــبرون المدّخن كالمشرك، وكانوا يُحرمون على أنفسهم القهوة وما يماثلها وقد تساهلوا فيـــها بعد ذلك، وتشددوا في أمور ليس فيها وثنية ولا مـــا يـــودى إلى الوثنيـــة، وأعلنـــوا استنكارها ، كالتصوير الفوتوغرافي، كما توسعوا في معنى البدعة، حـــتى زعمـــوا أنَّ

وضع ستائر على الروضة الشريفة أمر بدعى، ولذلك منعوا تجديد الستائر التي كانت عليها حتى صارت أسمالاً بالية[1]

رابعاً : مما يُحسب للشيخ محمد بن عبدالوهاب أنه لم يشأ أنْ يقف بدعوته عند رسائل يؤلفها ، أو مواعظ يلقيها، أو حتى حلقة، أو حلقات من الأتباع والمريدين، وإنما أراد لهذه الدعوة أنْ تكون أكثر وأكبر من مجرد "دعوة" أو "مذهب".

لقد أبصر، كما قلنا، دور "الدولة"و"السلطة" في وضع الدعوات موضع الممارسة والتطبيق واستطاع بفكرة وبتنظيمه، وبجيش ابن سعود وسلطانه، أن يقيم للتجديد الديني دولة في شبه الجزيرة العربية.

خامساً : إن "سلفية" الوهابية، لاعتمادها على النقل دون العقل، ولتعميمها ذلك في شئون الدنيا أيضاً، جعلت من التجديد دعوة للعودة إلى "مجتمع" السلف، ونظمه وتشريعاته، فضلاً عن فكره، فهي عودة إلى السلف وقفت عند المأثورات وحدها ، وعند فهم السلف وحدهم لهذه المأثورات فقد جعلت "الوهابية" من المأثورات "الكل" الذى لا شئ وراءه، ونقطة البدء والمنتهي، سواء في عقائد الدين أو في أمور الدنيا.

وبمعنى آخر، إنَّ السلفية عند الوهابية، كانت - كما كانت عند تراثها في فكر ابن حنبل وابن تيمية- الوقوف عند ظواهر النصوص الدينية، وجعل المعانى المستفادة من هذه الظواهر المرجع في كل من أمور الدين والدنيا.

فهي قد وقفت عند مفهوم الإسلام، كدين، كما كان حال هذا المفهوم في عصر البداوة والبساطة للأمة العربية، وقبل التطورات العلمية، والإضافات العقلية التي استدعتها صراعات الأمة الفكرية مع الملل والنحل غير الإسلامية بعد عصر الفتوحات.

---

[1] تاريخ المذاهب الإسلامية، جـ١، ص٢٥٢

ومن ثم، فإن السلفية، بهذا المعنى تسقط من تراثها العلوم والتصوف، وتعتبر كل ذلك "بدعاً" طرأت على الإسلام كما فهمه السلف الصالح.

سادساً : ولهذا نرى أنّ ابن عبدالوهاب، قد جانبه الصواب حين رفض كل تراث المتكلمين والصوفية فنحن واجدون عند البعض منهم آراءاً تتفق تماماً مع ما ذهب إليه ابن عبدالوهاب، في ضرورة الرجوع إلى القرآن الكريم، وصحيح السنة النبوية.

١- يؤكد هذا، في رأينا، ماذهب إليه المعتزلة في التوحيد، فهم لم يجردوا الذات الإلهية عن صفاتها تماماً، بل- كما سبق- أثبتوا أن الصفات عين الذات، فلا وجود لصفات زائدة عليها، وبالتالي فإنّ وصف خصومهم لهم بأنهم مغطلة- بمعنى أنهم يجردون الذات عن صفاتها- بعيد عن الصواب إلى حد كبير.

والذى دعاهم إلى هذا الرأى هو الدفاع عن العقائد الإسلامية بدحض مذاهب المشبهة والمجسمة، التي إبتعدت عن روح الإسلام، فضلوا وأضلوا، وظهروا (أى المشبهة والمجسمة) على مسرح الحياة العقلية الإسلامية، وكأنهم من ذوى العقول البدائية التي لا تستطيع الترقى من المحسوس إلى المعقول، والتي لا تقوى على إدراك معنىالتزية الذى أشار إليه القرآن في قوله تعالى {**ليس كمثله شيء**}[1]وفي قوله تعالى {**سبحان ربك رب العزة عما يصفون**}[2]

٢- وفي هذا الإطار، نذكر أيضاً رأى الأشاعرة في مشكلة مترلة العقل من السمع، والذى ذهبوا فيه إلى أنّ الواجبات الشرعية كلها بالسمع، والمعارف كلها بالعقل، والوحى عندهم، هو مصدر كل المعرفة، ولادخل للعقل، وإنما العقل لا يخرج عن كونه

---

[1] سورة الشورى: آية ١١.

[2] سورة الصافات: آية ١٨٠

آلة لفهم الخطاب الشرعي، فلا يوجب العقل عندهم شيئاً من المعارف، ولا يقتضى تحسيناً ولا تقبيحاً، ولا يوجب على الله شيئاً، من رعاية مصالح العباد واللطف وما إلى ذلك.

٣- إضافة إلى هذا، نذكر بعضاً من آراء صوفية المسلمين، في التوحيد، وضرورة الرجوع إلى الكتاب والسنة، وسنرى أنها متفقة تماماً مع القرآن الكريم، وصحيح السنة النبوية.

أ- فهذا معروف الكرخى (المتوفي سنة ٢٠٠ هـ) والذى ذكره ابن عبدالوهاب بالإسم منكراً عليه في كتاباته، يكره الجدل النظرى في مسائل الدين، فيقدم العلم على ذلك، يدلنا على ذلك ما أورده السلمى عنه قائلاً:

" إذا أراد الله بعبد خيراً فتح عليه باب العمل، وأغلق عنه باب الجدل، وإذا أراد الله بعبد شراً أغلق عنه باب العمل وفتح عليه باب الجدل"[(١)]

ويرى الكرخى ضرورة ارتباط العلم بالعمل، فيقول:

"إذا عمل العالم بالعلم استوت له قلوب المؤمنين، وكرهه كل من في قلبه مرض"[(٢)]

ب ـ وهذا أبو سليمان الدرانى (المتوفي سنة ٢١٥ هـ) يرى ضرورة أنْ ترتبط الحقيقة بالشريعة، يدلنا على ذلك قوله:

[(١)] السلمى (أبو عبدالرحمن): "طبقات الصوفية" تحقيق الأستاذ شريبة، مكتبة الخانجى، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م، ص٨٧.

[(٢)] الشعرانى (عبد الوهاب):" الطبقات الكبرى" ، القاهرة، ١٣٤٣هـ، جـ١، ص٦٢.

"ربما يقع في قلبي النكتة (المسألة) من نكت القوم (يعني الصوفية) أياماً فلا أقبل منه (أى من قلبه) إلاّ بشاهدين عَدْلين : الكتاب والسنة"[1]

جـ ـ والجنيد (المتوفي سنة ٢٩٧ هـ) ، أعمق صوفية المسلمين في القرن الثالث الهجرى، يقول: "مَنْ لم يحفظ القرآن، و لم يكتب الحديث، لا يُقتدى به في هذا الأمر (يقصد التصوف) لأنّ علمنا هذا مقيدٌ بالكتاب والسنة"[2]

وهو يقول أيضاً " الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول (صلى الله عليه وسلم) واتبع سنته، ولزم طريقته، فإنّ طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه"[3]

وعندما سُئل عن التوحيد، قال:

"إفراد الموحَّد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته، بأنه الواحد الذى لم يلد، و لم يولد بنفي الأضداد والأنداد، والأشباه، وما عبد من دونه، بلا تشبيه وتكييف ولا تصوير ولا تمثيل { **ليس كمثله شئ وهو السميع البصير**}[4]

أليس هذا هو نفسه مادعا إليه ابن عبدالوهاب، وإستمع إلى الجنيد يقول أيضاً:

---

[1] القشيرى (عبدالكريم) : " الرسالة القشيرية "، نشر الدكتور منير محمد حسن، باكستان ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م، ص١٥.

[2] الرسالة القشيرية، ص١٩.

[3] طبقات السلمى، ص١٥٩.

[4] سورة الشورى: آية ١١، وأنظر الرسالة القشيرية، ص ١٣٥.

"التوحيد الذى انفرد به الصوفية هو إفراد القدم عن الحدث، والخروج عن الأوطان، وقطع المحاب (أى مايحبه الإنسان)، وترك ما عُلم وجُهل، وأنْ يكون الحق سبحانه مكان الجميع"[1]

أى يجب ألا يشغلنا شئ، مهما كان إقترابه منا،ونفعه لنا، عن الحق تبارك وتعالى، فليس في الوجود من يستحق العبادة والتعظيم إلا هو؟ ويُفَرِّق الجنيد هنا بين صفات الألوهية، وأخصها القدم، وصفات البشرية، وأخصها الحدوث، وفي هذا تمام الإعتقاد بأن الله تعالى وحده هو "المعبود" الحق.

د- والقشيرى (المتوفي سنة ٤٦٥ هـ)، من أهم شخصيات التصوف الإسلامى في القرن الخامس الهجرى يقول:

" كل تصوف لايقارنه التنظف والتعفف فهو مخرقة وتكلف، وكل توحيد لا يصححه الكتاب والسنة فهو تلحيد لا توحيد، وكل معرفة لا يقارنها ورع وإستقامة فهي مخرقة لا معرفة"[2] فإصلاح التصوف، في رأيه، لايكون إلا بإرجاعه إلى عقيدة أهل السنة والجماعة.

هـ- والإمام أبو حامد الغزالى (المتوفي سنة ٥٠٥هـ)، ذلك الفليسوف والمتصوف المسلم الذى أبدى كثيرٌ من الدارسين في الغرب إعجابهم به، فيصفه ماكدونالد(Macdonald) في المقال الذى كتبه عنه في دائرة المعارف الإسلامية بأنه:

"أكثر المفكرين الذين أنجبهم الإسلام أصالة، وأكبر علماء العقائد فيه"[3]

---

[1] الرسالة القيشرية ' ص١٣٦.

[2] نفسه، ص٦١-٦٢

[3]

أقام الغزالى التصوف على أساس عقيدة أهل السنة والجماعة، وأبعد عن ميدانـه كل أثر للنزعات الفنوصية على إختلافها، والتي تأثر بها فلاسفة الإسلام، والإسماعليـة من الشيعة، وإخوان الصفا وغيرهم، وأبعد عن ميدانه كذلك إلهيات أرسطو، ومـاعلق بها من نظرية الفيض والإتصال، و اعتنى بالنفس الإنسانية وآفاتها وكيفية الـترقى بهـا أخلاقياً، ويذهب إلى أنَّ حركات وسكنات الصوفية في ظاهرهم وباطنهم، ينبغـي أنْ تقتبس من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يسـتضاء به[1]

ويظهرنا الغزالى [2] على أنَّ العارف لا يرى إلا الله تعالى، ولا يعـرف غـيره، ويعلم أنَّه ليس في الوجود إلا هو وأفعاله، ومَنْ هذه حاله لاينظر في شئ من الأفعال إلا ويرى فيه الفاعل، ويذهل عن الفعل من حيث أنَّه سماء وأرض وحيوان، وشجر بـل ينظر إلى ذلك كله من حيث أنَّه صنع الواحد الحق ، فكل العالم إذن تصنيف الله تعـالى فمن نظر اليه من حيث أنه فعل الله، وعرفه من حيث أنه فعل الله، وأحبه من حيث أنه فعل الله، لم يكن ناظراً إلاَّ في الله، ولا عارفاً إلا بالله، ولا مُحباً إلا لله[3]

ومَنْ هذا حاله هو الموحد الحق الذى لا يرى إلا الله، بل لا ينظر إلى نفسه مـن حيث نفسه، بل من حيث أنَّه عبد الله"[4].

---

[1] الغزالى: المنقذ من الضلال، بهامش الإنسان الكامل، القاهرة، ١٣١٦ هـ، ص٣٥.

[2] إحياء علوم الدين، جـ٤، ص٢٧٦، القاهرة، ١٣٣٤ هـ.

[3] راجع: الدكتور أبو الوفاء التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٧٩، ص١٧٦.

[4] "إحياء علوم الدين"، جـ٤، ص ٢٧٦، وقارن أيضاً، جـ٤، ص ٢٥٦.

وقد وقف الغزالى أيضاً في وجه المذاهب الفكرية المنحرفة بقوة، ونقدها نقـــداً علمياً دقيقاً، وكان من الممكن لهذه المذاهب أن تقوض دعائم المجتمعات الإســلامية في عصره وبعده لو تُركت وشأنها، أليس في هذا كله، مما يُثير الإعجاب بالغزالى، وغـــيره من الرموز الصوفية والكلامية التي ذكرنا، وبالتالى فإن هجوم ابن عبد الوهاب عليـــها، وبيان فساد أحوالها وأقوالها، بحاجة إلى مراجعة.

سابعاً: ومهما يكن قول المؤرخين والفقهاء في حركة محمد بن عبد الوهاب، فإنهـــا في الحق، وكما يقول الدكتور محمد اقبال: "كانت أول نبضـــات الحيـــاة في الإســلام الحديث، وقد كانت هذه الحركة مصدر إلهام بصفة مباشرة أو غير مباشـــرة لمعظـــم الحركات الإسلامية الكبرى في آسيا وأفريقيا"[1]

---

[1] الدكتور محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود العقاد، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٥، ص ١٧٧.

مراجع الدراسة

١- ابن تيمية:

١- العبودية ، جـ١ المكتب الإسلامى

٢- قاعدة جليلة فى التوسل والوسيلة، جـ١ المكتب الإسلامى، ١٣٩٠ هـ.

٣- الواسطه بين الخلق والحق، جـ١ المكتبة العلمية، لاهور

٢- ابن رشد:

الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، القاهرة ١٣٢٨هـ.

٣- أبو الوفا التفتازانى (الدكتور):

١-علم الكلام وبعض مشكلاته، دار العربى،١٩٦٦م.

٢- مدخل إلى التصوف الاسلامى، دار الثقافه للنشر والتوزيع، القاهرة ، ١٩٧٩م.

٤- الأشعرى:

مقالات الاسلاميين، نشرة ريتر، استانبول، ١٩٢٩م.

٥- الآمدى (سيف الدين):

الإحكام فى أصول الأحكام ، القاهرة، ١٣٣٢هـ/١٩١٤م.

٦- البغدادى (عبد القاهر):

الفَرق بين الفِرق، القاهرة ١٣٢٨هـ/١٩١٠هـ.

٧- جـب:

دور العرب الحديثة فى الإسلام: ترجمة المكتب التجارى، بيروت، ١٩٦١م.

٨- حسن أحمد محمود (الدكتور):

دور العرب فى نشر الحضارة فى غرب أفريقية، المجلة التاريخية المصرية، العدد ١٤، ١٩٦٨م.

٩- حسين بن غنام:

تاريخ نجد (روضة الأفكار والأفهام) ، تحرير ناصر الدين الآسد.

١٠- دائرة المعارف الاسلامية:

الترجمة العربية، جـ٥، كتاب الشعب ، القاهرة.

١١- السلّمى (أبو عبد الرحمن):

طبقات الصوفية، تحقيق الأستاذ نور الدين شريبه، مكتبة الخانجى، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م.

١٢- الشعرانى (عبد الوهاب):

الطبقات الكبرى، القاهرة، ١٣٤٣هـ.

١٣- **الشهرستاني:**

المِلَل والنِحل ، تحقيق سيد كيلانى، القاهرة ، ١٩٦١م.

١٤- **عبد الكريم الخطيب:**

الدعوة الوهابية، مطبعة القاهرة ، ١٩٧٤م.

١٥- **عبد الله يوسف شبل:**

تاريخ نجد والدولة السعودية، طبع بمطابع جامعة الإمام مُحمد بن سعود الإسلامية ، الرياض

١٦- **الغزالى (أبو حامد):**

١- إحياء علوم الدين، القاهرة ، ١٣٣٤ هـ.

٢- المنقذ من الضلال، بهامش الإنسان الكام، القاهرة، ١٣١٦ هـ.

١٧- **القشيرى (عبد الكريم):**

الرسالة القشيرية، نشر الدكتور خير محمد حسن ، باكستان، ١٣٨٤ هـ/ ١٩٦٤م.

١٨- **محمد أبو زهره:**

تاريخ المذاهب الإسلامية ، دار الفكر العربى، بدون

١٩- محمد إقبال (الدكتور):

تجديد الفكر الديني فى الإسلام، ترجمة عباس محمود ، القاهرة. لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٥ م.

٢٠- محمد بلو عثمان بن فودى:

انفاق الميسور فى تاريخ بلاد التكرور، طبع دار الشعب، القاهرة، ١٣٨٣ هـ ١٩٦٤م.

٢١- محمد بن عبد الوهاب:

١-القسم الأول من مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، "العقيدة والآداب الإسلامية " نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٢- القسم الخامس من مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، "الرسائل الشخصية" ، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٣- مجموع رسائل المنار، القاهرة، سنة ١٣٤٠هـ.

٢٢- الملطى:

"التنبية والرد على الأهواء والبدع"، استانبول، ١٩٣٦م.

23-Brivar, A.D.H The Wathigat Ahl Al- Sudan.

A Manifesto of the Fulani Jihad, Journal of African History, Vol. 110,no2, 1961.

الفصل الثاني

"النزعتان الشيعية والسلفية
في تصوف محمد أحمد المهدي السوداني"
(١٢٦٠ هـ ١٨٤٤ م / ١٣٠٢ هـ / ١٨٨٥ م)

ويشمل:

- تمهيد
- سيرته ومصنفاته وأسلوبه فيها.
- النزعة الشيعية في تصوف مُحمد أحمد.
- إيقاف العمل بالمذاهب وإلغاء الطرق.
- النزعة السلفية في تصوف مُحمد أحمد.
- تعقيب.

لم تعمر "المهدية" في السودان بحساب الزمن إلا سنوات قليلة بدأت في أول شعبان ١٢٩٨ بجزيرة "أبا" وانتهت في "كَرَري" في ١٥ ربيع ثاني ١٣١٦ ومع ذلك فإنها تعد فترة كاملة من فترات تاريخ السودان فكانت منعطفاً خطيراً، إنها فترة حافلة بالأحداث الجسام غيرت حال السودان وهي جزء من كيانه المعاصر وآثارها باقية فيه حتى الآن.

والنظام الذي اختطه محمد أحمد – مهدي السودان- نظام ديني بالمعنى الشامل للإسلام فليس هناك -في رأيه- من الناحية النظرية حد فاصل بين الدين والدولة بل من الواضح أن الدين هو كل شئ، وهو يجعل النظم السياسية والإدارية مجرد أدوات يباشر بها عمله ولهذا نجده يرفض أن يكون نظامه نظام دولة بمعزل عن الدين أو بناءاً سياسياً أو أن يكون باشوية أو كسروية- أو قيصرية كما يقول، بل هو صريحٌ في أن الأمر أمر ديني وأن الدعوة دعوة دينية موجهة لبناء مجتمع منظم لأداء أغراض دينية.

ودعوة محمد أحمد السوداني كثورة دينية صوفية قد نجحت في دورها الإيجابي في معظم المجالات الاجتماعية والسياسية فقد تأثرت بدعوة ابن تيمية وابن عبد الوهاب السلفية وجسدت آراءهما التي نصت في جوهرها على العودة إلى القرآن الكريم وصحيح السنة النبوية، فهما الحكم الوحيد في تقرير الحكم الشرعي فلا حلال إلا ما حللاه، ولا حرام إلا ما حرماه، والحق كل الحق فيما قرراه وأثبتاه.

وحين كان القرآن والسنة هما المصدر الوحيد للسلف الصالح من هذه الأمة، والمرجع الوحيد في شئون الدين و العقيدة، حين كان الأمر كذلك، بقيت

عقيدة الأمة نقية قوية، وبقيت صفوفها متحدة متراصة، وعز شأنها دينا ودنيــــا، وقد حاول "محمد أحمد" بالفعل إقامة نظام إسلامي مستهدفاً إقامة مجتمع على نمط مجتمع الرسول (صلى الله عليه وسلم) والخلفاء الراشدين، فيه الاحتكام إلى القرآن والحديث، وتطورت حركته بالسلبية المنعزلة إلى الدور الإيجابي الحقيقي للتصــوف الذي يغير المنكر بيده لا بلسانه أو قلبه فقط.

وكما يقول:

"لقد أتاني من الحضرتين النبوية، وحضرة الأقطاب سيف وأعلمت أنــه لا ينصر على معه أحد، وكل ذلك لم أعمل فيه بشئ من نفسي ولا لغرضي وإنمــا هو من الله وإلى الله"[1]

فأقوى ما فى منشورات "محمد أحمد" -مهدى السودان- دعوته الضخمـة الصادقة للجهاد والقوة حماية للحق والعدل، فالسيف فى رأيه لم يصنــع للزينـة والتحف وإنما (لحماية الحق) وهو يحدثنا عن آداب الفروسية والفتــوة فى زمــان الحرب والسلم، فلا يصح أن يحمل أحد سيفه مباهيا مغرورا بقوته، أو داعيــا إلى إخافة غيره من المسلمين وغير المسلمين"فلا يكون سل السيوف إلا فى مقتضاه"[2]

فاعتبر "محمد أحمد" الجهاد فريضة مقدمة على الحج بالنسبة لكل مؤمــن قادر، وكان تركيزه المستمر عليه تعبيرا عن الطابع العملي الجاد لفكره وسلوكه، وقد ربط بين العلم والعمل، مؤكدا أن العالم الذي لا يترجم علمــه إلى عمــل

---

[1] الآثار الكاملة للإمام المهدي "المجلد الأول، جمع وتحقيق الدكتور محمد إبراهيم أبو سليم، ط ١، دار جامعة الخرطوم للنشر، ١٩٩٠ م، ص ٩٥.

(٢) انظر منشورات المهدي، تحقيق الدكتور أبو سليم، بيروت، ١٩٦٩ م، ج ١، ص ٤٣، ٤٤، ٤٩ .

ينسجم معه وينفع الناس إنما يكون "كالمنخل يخرج منه الدقيق الطيب وتبقى فيه النخالة"[1]

وفي خطابه للعلماء الذين عارضوه يتساءل: "ماذا يغنى البيت المظلم أن يوضع السراج فوق ظهره وجوفه وحشٌ معطل! كذلك ماذا يغنى عنكم أن يكون نور العلم فى أفواهكم، وأجوافكم منه وحشة معطلة![2]، ويرى أن نور الدين قد صار على أيدي هؤلاء العلماء متونا وحواشي لا حياة فيها يحفظونها ويرددونها ويستخدمونها فى أغراض الحكام، أما هو فقد ربط الدين بهموم المجتمع وتطلعات الناس فى التحرر والحياة الكريمة، عندما واجه الفساد والظلم والاستبداد، وعلى هذا فقد انتهجت دعوته طريقة الجهاد المسلح لتحقيق أهدافها.

وحتى حين يتحدث عن التوكل والعمل، يؤكد أن من لا يتوكل على الله فقد أشرك، كما يدعو إلى التواضع عند إقبال النعمة وعدم البطر، وهو يرى أن مقام الصبر عند البلاء أقوى من مقام الشكر على النعمة لأن مقام المحبة الإلهية مرتبط بالبلاء، فالله لا يبتلى إلا أحباءه الصابرين كأيوب عليه السلام [3] (العطاء فى البلاء أكبر)، وهو يفسر لنا الصلة بين الله والواصلين على أساس اتصال الدعاء والصبر على البلاء، لأن فى هذه الصلة فيض الرحمن [4].

وقد أمر "محمد أحمد" بإلغاء لقب "درويش"، وهدَّد كل من يستعمله بمائة

---

[1]، [2]الآثار الكاملة، ج ١، ص ٤٣٤

(٢) نفس المرجع السابق.

[3] منشورات المهدي، ج ١، ص ٦٩، ٧٠.

[4] راجع منشورات المهدية، ج ١، ص ٢١٨ – ١٠٠.

جلده. "لأن – والنص له– من نفذ قلبه إلى ما عند الله من الخير، وترك ما فى الدنيا من الضير، لا يسمى درويشاً، وإنما يسمى عاقلاً ومدركاً وبصيراً"[1].

وبهذا الإدراك والفعل والبصيرة، كان يتخذ قراراته ويقول كلمته، كان واسع الثقافة، كثير الخبرة، وقد ظهر كل ذلك واضحاً فى كتبه ومنشوراته، وفى تلك الردود الحاسمة التي كان يدافع بها عن مواقفه وتصرفاته.

فمن هو "محمد أحمد" وإلى أي حد نستطيع أن نتحدث عن النزعتين الشيعية والسلفية فى فكره الصوفي.

سيرته ومصنفاته وأسلوبه فيها:

يؤرخ لنا عبد المحمود نور الدائم (ت ١٣٣٣ هـ)[2]. معاصر المهدي وقد تتلمذا معاً للشيخ القرشي بن الزين–لحياة محمد أحمد فيقول:[3] أن محمد أحمد بن عبد الله ولد ليلة السابع والعشرين من رجب سنة ١٢٦٠ هـ – الثاني عشر من أغسطس ١٨٤٤ م، بجزيرة (لبب) بدنقلة بالسودان. وقد أطلق عليه والده اسم (محمد أحمد) وظل يعرف بهذا الاسم إلى أن جهر بدعوى المهدية فى الثامنة والثلاثين من عمره.

---

[1] نفسه، ص ٣٦ المنشور الصادر فى ٢٠ من جمادى الآخرة سنة ١٣٠١ هـ .

[2] صوفي وشاعر سوداني، ولد بقرية (أم طريقي) شمال الخرطوم فى عام ١٢٦١ هـ / ١٨٤٥ م، وتوفى ب ""طابت"" سنة ١٣٣٣ هـ، وله نحو من خمسة وثمانين مؤلفا شملت مختلف الدراسات من الفقه والتوحيد والنحو والصرف والحكم والإرشادات، وبعض هذه المصنفات مطبوع، والبعض الآخر مازال مخطوطاً. (راجع، الشيخ الجبلي عبد المحمود: نفحة الرياض البواسم فى مناقب الأستاذ عبد المحمود نور الدائم، طـ ١ سنة ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م).

[3] عبد المحمود نور الدائم. " ازاهير الرياض" طـ ٣، ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م.

حفظ القرآن الكريم فى سن مبكرة، وقرأ كثيراً فى محيط العلـــوم الدينيـــة، وكان كثير النظر فيما يقرأ، وتأثر ببعض المدارس الإسلامية كمدرسة الغــــزالي، وابن عربي، وابن تيمية، وأحمد بن إدريس[1]، ومحمد بن السنوســـى[2]، وكـــان لهؤلاء أثر عظيم فى ثقافته واتجاهاته[3]

وانضم إلى طائفة الشيخ محمد شريف نور الدائم (ت ١٩٠٨ م)[4] ســـنة ١٢٧٧ هـــ، وأخذ الطريقة السمانية عليه، وبذل جهده فى خدمتـــه ومحبتـــه[5]

---

[1] هو الشيخ أحمد بن إدريس الفاسي مؤسس الطريقة الادريسية المنتشرة فى السودان ومصر وبلاد الصومال واليمن، وكان صاحب مدرسة بالإضافة إلى كونه شيخ طريقة، وكان من تلاميذه السيد محمد بن على السنوسى الكبير وقد مات فى بلدة عسير باليمن سنة ١٢٥٣ هـ/ ١٨٣٧ م انظر كتاب سعادة المستهدى بسيرة الإمام المهدي، بيروت ١٩٧٣ م، ص ١٠٢.

[2] عالم جزائري، مؤسس السنوسية، ولد حوالي عام ١٧٨٧ م، وتتلمذ على يد السيد أحمد بن إدريس الفاسى فى مكة، ثم عاد إلى شمال أفريقيا سنة ١٨٤٠ م، وقد أسس عدداً من الزوايا أشهرها زاوية الجغبوب، وانتشرت طريقته فى واحات الصحراء الكبرى وسلطنات إفريقيا الوسطى، ترتكز دعوته على اقتفاء أثر السلف الصالح وإرشاد إخوانه ومريديه إلى الدين القويم الصحيح وطريقه إلى ذلك التعليم والهداية والإرشاد.

[3] أنظر فى هذا، عز الدين الأمين، قرية كترانج وأثرها العلمي فى الســـودان، الخرطـوم، ١٩٧٥ م، الدكتور محمد سعيد القدال الإمام المهدي (محمد أحمد بن عبد الله)_ مطبعـــة جامعـــة الخرطـوم، ١٩٨٥ م ص ٣٦-٣٧.

[4] حفيد الشيخ أحمد الطيب البشير، الذي أدخل الطريقة السمانية فى السودان، وخليفتـــه، توفـــى ١٩٠٨ م.

[5] أظهر محمد أحمد فى فترة اتصاله بشيخه محمد شريف شغفا شديدا بالعلم وميلا طبيعيا إلى التديـــن، وولاء خالصا لشيخه، فكان يقضى الليل متعبدا لا كغيره من المريدين، وقد وصف محمد شـــريف حال تلميذه (محمد أحمد) فى قصيدة مشهورة قال فيها:

"وكم صام وكم صلى، وكم قام وكم تلا   من الله مـــازال مدامعه تجـــرى

وقـــد احتل (محمد أحمد) مع مضى الوقت مكانة ممتازة فى نفس شيخه (محمـــد شريف)، وبلـــــغ نفـــــوذه عنـــــده مبـــــلغاً عظـــيماً، حتى جعله فى سنة ١٢٩٢ هـــ /١٨٧٥م خليفة، ورفع له راية وأذن له بـالتجول فى البلاد لإعطاء العهود وقبول المريدين.[١]

فى سنة ١٢٩٥ هـــ / ١٨٧٨ وقع بين محمد أحمـــد وشـــيخه (محمـــد شريف)خلافٌ عميق تطور إلى عداء شديد، وطرد محمد أحمد من طائفة الشـــيخ محمد شريف بعد العلاقة الحميمة التي ربطته بشيخه نحو اثنين وعشرين سنة[٢].

وكـــم بوضـــــوء الليـــــل كـــبر للضـــحى   وكم ختم القـــرآن فى سنة الوتر"=

=(راجع النص الكامل للقصيدة فى نعوم شقير: تاريخ وجغرافية السودان، جـــ ٣ ص ٦٤٠-٦٤١.)

وكان (محمد أحمد) إذا جلس أمام شيخه محمد شريف نكّس رأسه ولم يرفع طرفه إليه إلا إذا كلمـــه فيرفع طرفه بأدب واحترام، كما قام بالعديد من الأعمال اليدوية حتى الوضيع منها فى سعيه لإظهار المزيد من الذل تقربا لشيخه، وقد ذكرها شيخه فى قصيدته سالفة الذكر قائلا:

"أقام لدينا خادما كـــل خدمـــــــــة   تعز علـــى أهـــل التواضـــع فى الســـــتر

كطحن وعوس واحتطاب وغيرهـــــا   ويعطى عطا من لا يخاف من الفقر"

(١) نعوم شقير، تاريخ وجغرافية السودان، جـــ ٣، ص ١١٥.

(٢) يـــــزعم أتـــباع محمد أحمد أن الخلاف يرجع إلى غيرة محمد شريف من المكانة التى وصل إليـــها تلميـــذه (محمد أحمد)، وولاء الناس له وتوقيرهم إياه فى حين يزعم محمد شريف أن محمد أحمـــد قد أفصح له عن مهديته، وأنه طرده بعد أن فشلت محاولاته عن إثنائه عنها.

(راجع نعوم شقير، جـــ ٣ ص ١١٦- ١١٨)

و مهما كان الأمر فإن واقعة طرد محمد أحمد من حلقة الشيخ محمد شريف كانت أثر حفل أقامـــه الشيخ محمد شريف بمناسبة ختان أولاده وجمع فيه خلقا كثيرا، وقد أخذ محمد أحمد عليه ذلـــك لكونه دليلا على انشغاله بالظاهر، كما أنكر عليه إجازة الرقص والطرب واجتمـــاع الرجـــال والنساء فى ذلك، وأعلن أن ذلك بدعة وفساد حتى وإن كان صاحبه شيخ طريقة.

وواصل محمد أحمد تبعيته للطريقة السمانية بفضل شيخ آخر هو القرشي ابن الزين مما زاد مسألة خلافه مع أستاذه (محمد شريف) تعقيدا، فقد كانت بين الشيخ القرشي والشيخ محمد شريف منافسة على زعامة الطريقة السمانية، وقد عزز القرشي ذلك بأن زوج (محمد أحمد) ابنته وهيأ ذهنه لفكرة المهدية[١]

وهذه التجربة الصوفية كالتي عاشها (محمد أحمد) امتد أثرها فى حياته فهي التي أعطت، شخصيته ثقلها التاريخي، وانعكس الفكر الصوفي جليا فى كل كتاباته وفى منحاه الفكري، وأعطته التجربة الصوفية خبرة بالبلاد اكتسبها من أسفاره المتعددة، وهذا التحول الذي أخرجه من محيط "التعبد" المنعزل إلى الاحتكاك المباشر بالحياة[٢].

وفى أول شعبان ١٢٩٨ هـ أخطر محمد أحمد أصحابه بأن النبي (صلى الله عليه وسلم) باشر تنصيبه مهديا، وأنه كلف بالدعوة إلى مهديته، وتوفى ضحى يوم الاثنين، لثمان خلت من رمضان سنة ١٣٠٢ هـ - الثاني والعشرين من يونيو سنة ١٨٨٥ م.

وقد ترك (محمد أحمد) مجموعة من المؤلفات تصنف فيما يلي:

أولا: المراسلات، وأهمها:

١ - الخطاب، وهو مكتوب موجه إلى الأفراد وصغار الأمراء، وتتضمن الخطابات حصيلة عظيمة من المعلومات ذات الطابع التاريخي والتنظيمي.

---

(١) الدكتور محمد إبراهيم أبو سليم: الحركة الفكرية فى المهدية، دار الجيل بيروت، ط٢، ١٩٨١ م ص ١٦.

(٢) محمد بن عبد المجيد بن محمد السراج: شقائق النعمان فى حياة المهدي ووقائع السودان، القاهرة، سنة ١٣٦٦ هـ، ص ٩٧.

٢- الرسالة، وتمثل خير مصدر لعلاقات محمد أحمد برجال المجتمع وفئاته.

٣- المنشور، ويختص بأسس الدعوة، ومراميها.

ثانيا : أدبيات دينية، وهى قطع تتناول قضايا دينية عامة لا يخص بها أنصار محمد أحمد وحدهم، ومثالها منشور الصلاة، ومنشور حيـاة الديـن الكـبرى، ومنشور الصيام، وقطع كتبها حول بعض الآيات والأحاديث.

ثالثا: الأدعية والرواتب، والدعاء مطلب منهم عند محمد أحمد، وغايتـه دينيـة روحية، إذ هو تقرب إلى الله وعبادة، وقد كتب محمد أحمد المهدي السوداني دعاءه بعناية ترتفع إلى هذه المسئولية، متوخيا سمو المقصد وجمال الأسـلوب، ويشتمل راتبه على آيات من القرآن منتقاة ومجموعة من الأدعية، ويتضح منه أثر الصوفية العميق فى فكر محمد أحمد الصوفي.

رابعا: الخطب، واقتصرت على الناحية الوعظية فى موضوعات كالجهاد والزهـد والتقوى والعمل للآخرة والصوم، وهى فى مجملها تصب فى التوجيه المعنـوي والتربوي لأتباعه[١]

---

(١) وقد قام الدكتور محمد إبراهيم أبو سليم بتحقيق ونشر هذه الأعمال، ظهر له كتاب "منشـورات المهدية" ببيروت ١٩٦٩ م الذي حقق فيه عددا من منشورات المهدي وبعض رسـائل خليفتـه، وكتب له مقدمة إضافية أثار فيها كثيرا من القضايا عن حركة المهدية والنظرة الإسـلامية لمفـهوم الخلافة والإمامة والهجرة.

• ونشر مخطوط إسماعيل عبد القادر الكردانى: "سعادة المستهدي بسيرة الإمام المهدي" بيروت ١٩٧٣ م.

• وكتب أيضا عن "الحركة الفكرية فى المهدية"، الخرطوم ١٩٧٠ م.

• وله كذلك "المصادر الأولية لفترة المهدية"، المؤتمر الثاني شعبة أبحاث السودان، جامعة الخرطوم، مـن السابع إلى الثامن عشر ديسمبر ١٩٧٠ م.

وجاء أسلوبه فى مصنفاته تقليديا، يرتفع فى أحسن حالاته إلى اللغـــة الفصحـــى، ويترل أحيانا إلى خليط من الفصحى والعامية، وهو يمتـــاز بالإيجابيـــة والمعالجـــة المباشرة وعدم الاحتفال بالزينة والبهرجه والتكلف في بناء الكلام، وفي كلامه قوة وحرارة تنبعان عن إيمانه العميق، وقد أفادنا الدكتور حسين مؤنس[١] بأنه يضـــع محمد أحمد فى الصف الأول من كتاب العربية فى أواخر القرن الماضي، وأنه يمتـــاز على كتاب عصره فى العالم العربي بحس أدبي واضح، ويصفه أحـــد المستشـــرقين قائلا: "لاشك أن هذا الرجل قد أوتى أقوى رأس و أصفى بصيرة ذهنية، ويضيف قائلا بأن شكله ليس فيه ما يثير إلا عندما يبدأ فى الوعظ، وعندها يدرك المرء حقا القوة الكامنة فيه، والتي كانت تدفع بالناس لطاعته، فقد كان يحرك مشـــاعرهم بكلمات صادقة سريعة[٢].

ويكثر محمد أحمد الاقتباس من القرآن والحديث، وكان كثـــير النظـــر فى القرآن متأملا فيما يقرأ، وقد كتب رسائل كاملة تعليقا على بعض الآيات، تـــابع فيها طريقة أهل الباطن فى كونه يؤول الآيات تأويلا يناسب أهدافه.

ومن ذلك تفسيره (الصراط المستقيم) بأنه الصبر على الشـــدائد، (وإيـــاك نعبد) بأنه قطع الرياء من أصله. ومنه تعليقه على قوله تعالى: (لا إكراه فى الديـــن) إذ يذهب إلى أن هذه الآية منسوخة فى الظاهر بآية الجهاد وإنها ثابتة فى البـــاطن، فكان يكره الناس على الانصياع له، وقد كفر المخالفين له، ويفسر الفتنه فى قولـــه

وقام أخيرا بنشر "الآثار الكاملة للإمام المهدي"، ظهر الجزء الأول منـــها ١٩٩٠ م عـــن دار جامعـــة الخرطوم للنشر.

[١] حوليات كلية آداب إبراهيم باشا، المجلد الثاني، العدد الثاني، ص ١٤٤.

[2] **Wingate, F.R. Mahdism and the angle Eegyptian Sudan,London, 1968 P.13.**

تعالى: { الفتنة أشد من القتل} بأنها الكفر، وقال عن {اليوم أكملت لكم دينكم} أن فيه الدليل على أن جميع الأحكام تؤخذ من الكتاب لا من فقه ولا من غيره[1].

والآن إلى أي حد نستطيع أن نتحدث عن هاتين النزعتين-الشيعية والسلفية-فى تصوف محمد أحمد (مهدى السودان)؟

احتلت فكرة "المهدي المنتظر" حيزا واسعا فى التراث الإسلامي، والفكرة أساسا شيعية ولكنها انتشرت على امتداد التاريخ الإسلامي رغم عدم وجود نص قرآني صريح عن المهدي، ورغم أن الأحاديث النبوية عنه على كثرتها لم ترد فى مصادر الأحاديث المتشددة مثل مسلم والبخاري، وتغلغلت هذه الفكرة فى التراث الصوفي حتى غدت الصوفية- على حد تعبير ابن خلدون- مشبعة بالنظرات الشيعية التي دخلت عميقا فى أفكارهم الدينية[2].

وفكرة "المهدية " باختصار هي أن الله يرسل فى آخر الزمان رجلا يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا، وأنه يقيم الدين حنيفا، ثم يأتي بعده الدجال، ثم يأتي عيسى بن مريم، وتنتهي الدنيا[3]

---

[1] انظر ذلك فى باب التفاسير فى مجالس الطاهر التاتاى، مخطوط بدار الوثائق المركزية بالخرطوم، وتحقيق الدكتور محمد إبراهيم أبو سليم توشكى (النجرسى) رسالة دكتوراه (مخطوط) جامعة الخرطوم ١٩٤٤ ص ٣٩٨-٤٠٤.

[2]،[3] ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، بيروت ١٩٦٧ م، ص ٥٥٥-٥٧٥ وقد أورد ابن خلدون جملة كبيرة من هذه الأحاديث وشكك فى صحتها، وقال فى نهايتها: "ونلاحظ أن ابن خلدون سماه (الفاطمى)، نظرا إلى أن الفواطم، أى الشيعة هم أسبق الفرق إلى الفكرة وأكثرهم حماسا لها.

هذه باختصار الفكرة، ولكن هناك اختلافات-بين مصدقيها- فى التفاصيل كمكان الظهور أو زمانه، وفى صفاته وأفعاله، فقد ذهبت الفرق الإسلامية فى "المهدية" مذاهب شتي وبالتالي تعددت صور المهدية وتباينت شروطها وأهدافها، من ذلك أن بعضهم قال أن المهدي يظهر بمكة، وحدد بعضهم الموضع بما بين الركن والمقام، بينما قال البعض أنه يظهر بالمشرق، بهذا الإطلاق، وزعم آخرون أنه يأتي من ما وراء النهر ويزحف إلى مكة، ثم أشاع المغاربة أن ظهوره بالمغرب، وكان هذا التباين فى التصور لأن هذه الفرق كانت تتصور المهدي أو تحكم به حسب ظروفها المحلية.

ومن الناحيتين الاجتماعية والسياسية تعتبر "المهدية" مظهر من مظاهر المعارضة للنظم القائمة، تشتد كلما اشتد الظلم والاضطهاد، وكانت دائما شعار المضطهدين والمغلوبين على أمرهم.

ومن الغريب أن أكبر المهديين الذين عرفهم تاريخ الإسلام ظهروا فى إفريقية كأنما فى طبيعة الأفارقة نزوع تطبيعي إلى التعلق بالشخصيات الروحية الغامضة[1] فقد عرف تاريخ إفريقية الإسلامية أكبر ثلاثة مهديين عرفهم تاريخ الإسلام، وأولهم عبيد الله المهدي، أول خلفاء الفاطميين فى المغرب، وثانيهم محمد بن تومرت مهدى الموحدين وواضع أساس دولتهم، وثالثهم محمد أحمد بن السيد عبد الله- مهدى السودان- موضوع هذه الدراسة.

وما من قائل بدعوة مهدية إلا نجده يلتفت إلى سيرة الرسول(صلى الله عليه وسلم) وتسير حركته فى نفس الاتجاه من تمهيد طويل يتكون خلاله الأنصار المختارون،إلى الهجرة إلى مكان بعيد، إلى تنظيم الجماعة تنظيما قريبا من تنظيم

---

[1] الدكتور حسين مؤنس: وثائق عن مهدى السودان، ص ١٤٠.

الرسول لجماعته فى المدينة، ثم يكون بعد ذلك حتما القيام بـــالغزوات لتأســـيس الدولة، وهذا ما تؤكده دراسة ما بين أيدينا من الوثائق عن محمد أحمد مـــــهدى السودان.

ويجمع محمد أحمد بين الشيعية المتطرفة والسلفية، وهذا أمر غريب، لأنــه فى الوقت الذي آمن فيه بفكرة ونظرية الإمام المعصوم، نراه سلفيا متشـــددا ينفــذ تعاليم السلفية فى القصاص والسرقة و الزنا والحدود الشرعية عامة، ويبطل زيـــارة القبور والأضرحة والتوسلات وذلك على أساس من تعاليم الوهابية السلفية الــــتي كان قد تأثر بها تأثرا شديدا.

النزعة الشيعية فى تصوف محمد أحمد:

يتعرض محمد أحمد إلى مناقشة علامات "المهدية" وقد عالج أمرها بإســـهاب فى حضرة "التنصيب" ومنشور الدعوة، فيعلن أن سيد الوجود صلـــى الله عليــه وسلم أخبره بأنه المهدي المنتظر، وأنه صلى الله عليه وسلم أجلسه مـــرارا علـــى كرسيه بعد أن استخلفه نيابة عنه، وأن الخلفاء الأربعة "أبو بكر وعمر وعثمـــان وعلى "حضروا" "مشهد" تنصيبه مهديا، وكذلك الخضر عليه السلام والأقطـــاب والأولياء من لدن آدم، حتى يومنا هذا، شهدوا هذا الحفل.

يقـــــــــــــــــــــــــول

" من العبد المفتقر إلى الله .. محمد المهدي ابن عبد الله إلى أحبابـــه فى الله المؤمنين بالله وكتابه.. أما بعد.. كما أراد الله فى أزله وقضائه، تفضل على عبـــده الحقير الذليل بالخلافة الكبرى من الله ورسوله، وأخبرني سيد الوجود صلـــى الله عليه وسلم بأني المهدي المنتظر، وخلفني بالجلوس على كرسيه مرارا بحضرة الخلفاء

الأربعة، والأقطاب، والخضر عليه السلام، وأيدني تعـــالى بالملائكـــة المقربـــين، وبالأولياء الأحياء والميتين من لدن آدم إلى زماننا هذا"[١]

وهو يذهب إلى أن "المهدية" لا يكون لها توقيت معين أو مكـــان خـــاص تظهر فيه، وأنها لا تكون بأوصاف مقننه، لأن الأخذ بهذه العلامات يعنى تقييـــد قدرة الله، وهو فى هذا يتبع ابن عربي وابن إدريس، وفى هذا يقول:[٢]

" .. وحيث أن الأمر لله والمهدية أرادها الله لعبده الحقير الذليـــل محمـــد المهدي بن عبد الله فيجب التصديق بذلك لإرادة الله. وقد أجمع الخلف والســـلف على تفويض العلم لله .. فعلمه سبحانه لا يتقيد بضبـــط القوانـــين ولا بعلـــوم المتفننين، بل يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده علم الكتاب قـــال تعـــالى: **{ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء}**[٣] **{وعنده مفاتح الغيـــب لا يعلمـــها إلا هو}**[٤] **{ويختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم}**[٥] لا سيما وقد قـــال الشيخ محي الدين بن العربي فى تفسيره على القرآن العظيم " وعلم المهدي كعلـــم الساعة لا يعلم وقت مجيئها على الحقيقة إلا الله.." وقال الشيخ أحمد بن إدريـــس: "كذبت فى المهدي أربع عشرة نسخة من نسخ أهل الله، ثم قال: يخرج من جهـــة لا يعرفونها وعلى حال ينكرونها".

---

(١) الآثار الكاملة، جــ١، ص ١٣٥.

(٢) نفس المصدر، جــ١، ص ١٣٦-١٣٧.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٤) سورة الأنعام، الآية ٥٩

(٥) سورة آل عمران، الآية ٧٤

هذا من الناحية النظرية، أما من الناحية العملية فقد حاول محمد أحمد أن يوفق بين سيرته ومسلكه من جهة، وبين ما هو معروف عن "المهدي المنتظر" كما تصوره المصادر، وقد ذكر بعض علامات المهدي والتي ينسبها لنفسه رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم، فماذا ينقصه حتى يكون مهديا؟ أنه- وكما نصت منشوراته- عالم وصالح وشريف النسب ينتمي إلى الحسن السبط، كما أنه أفرق الثنايا على خده خال، وبينه وبين الرسول صلى الله عليه وسلم شبه فى الاسم وشبه فى اليتم، فاسمه محمد واسم أبيه عبد الله، وقد توفى والده وهو طفل فى الخامسة، كما توفيت أمه وهو فى الحادية عشرة، استمع إليه يقول:[1]

".. ثم أخبرني سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بأن الله جعل على المهدية علامة وهى الخال على خدي الأيمن، وكذلك جعل لي علامة أخرى.. تخرج راية من نور وتكون معي فى حالة الحرب. يحملها عزرائيل عليه السلام. فيثبت بها أصحابي ويترل الرعب فى قلوب أعدائي فلا يلقاني أحد بعداوة إلا خذله الله.وليكن معلومكم أنى من نسل رسول الله، فأبى حسنى من جهة أبيه وأمه، وأمي كذلك من جهة أمها، وأبوها عباسي، والعلم لله أن لى نسبا إلى الحسين"

أضف إلى ذلك أن فكرة "المهدي المنتظر" قد وجدت رواجا فى السودان فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وبات الكثيرون ينتظرون ظهور المهدي، وكان من الأسباب الداعية إلى ذلك، الظلم الذي حاق بالناس، وتوافق ذلك مع

قرب كمال القرن الهجري الثالث عشر فهيأ لفكرة إمام القرن الذي قيل

[1] الآثار الكاملة، جـ١، ص ١٣٦.

أنه يظهر فى آخر كل قرن هجري[1].

ويمضى محمد أحمد فيؤكد فى دعواه أنه مأمور بالهجرة: "ولما حصـــل يـــا أحبابي من الله ورسوله أمر الخلافة الكبرى، أمرني ســيد الوجــود بــالهجرة إلى "ماسة" بجبل قدير، وأمرني أن أكاتب بها جميع المكلفين أمــرا عامــا، والهجــرة المذكورة بالدين واجبه كتابا وسنة، قال تعالى: {يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم}[2] وقال صلى الله عليه وسلم: "من فر بدينه من أرض إلى أرض ولو شبرا من الأرض فقد استوجب الجنة وكان رفيق أبيــه خليل الله إبراهيم ونبيه محمد عليهما الصلاة والسلام"[3]

ويصل محمد أحمد إلى أخطر ما فى دعواه حين يحكم بلسان النبي صلــى الله عليه وسلم خطأ، بأن من شك فى مهديته فقد كفر، فهو يجعل الإيمان بالمهديــة ركنا من أركان الإيمان فى الإسلام، ويؤكد أنه ليس مخطئا أو مستغرقا فى جذبات السكر حين يزعم هذا، يقول:[4]

---

(1) أنظر هذا فى نعوم شقير: تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيتــه، القــاهرة ١٩٠٣ م، جــ٣، ص ٧٢. Theobold, A.B. : The Mahdia (London 1959) P.29. والشاطر بصيلى عبد الجليل: معالم تاريخ سودان وادى النيل من القرن العاشر إلى القرن التاسع عشر الميلادى، القــاهرة ١٩٥٥، ص ١٦٤ وما بعدها.

Holt, P.M. Amodern history of the Sudan from, the Funj Sultanate to the present day (London 1961) P. 79.

(2) سورة الأنفال، الآية ٢٤.

(3) الآثار الكاملة، جــ١، ص ١٣٦.

(4) نفس المصدر، جــ١، ص ١٣٧،١٤١-١٤٣.

" .. وقد أخبرني سيد الوجود صلى الله عليه وسلم: بأن من شك فى مهديتك فقد كفر بالله ورسوله- كررها صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات. وجميع ما أخبرتكم به من خلافتي على المهدية. فقد أخبرني به سيد الوجود يقظة فى حال الصحة خاليا من الموانع الشرعية، لا بنوم، ولا بجذب، ولا سكر، و لا جنون، بل متصفا بصفات العقل أقفو أثر رسول الله بالأمر فيما أمر به، والنهى عما نهى عنه".

ولا شك أن فى هذا الاتجاه أثرا شيعيا إسماعيليا، يتفق تمام الاتفاق مع اتجاه نظرية المهدية الغالية التي تثبت الدعوى على لسان النبي صلى الله عليه وسلم، وتحكم بلسانه خطأ، بأن من شك فى هذه المهدية فقد كفر.

وقد بدأ محمد أحمد دعوته هذه سرا مع أصدقائه وتلاميذه الكثيرين، فلما هاجمه أستاذه محمد شريف واستعدى عليه أولى الأمر جاهر بدعوته وأعلنها حربا حتى أيده فى دعوته من لم يؤمن بفكرة المهدية فى وقتها، وهذا ما نلاحظه فى قول أحد شيوخ القبائل:

" نبايعك على المهدية وإن لم تكن مهديا، ونبايعك على قتال الحكومة وخلع طاعتها"[1]

وجاءه الناس من كل مكان يبايعونه، وكان نص المبايعة " الحمد لله الوالي الكريم والصلاة على سيدنا محمد وآله مع التسليم، أما بعد فقد بايعنا الله ورسوله، وبايعناك على توحيد الله وألا نشرك به أحد .. بايعناك على زهد الدنيا

---

(1) أنظر ذلك فى: إبراهيم فوزى، السودان بين يدى غوردن وكتشنر، القاهرة ١٣١٩هـ، ص ٨٥، جغرافية وتاريخ السودان، جـ١ ص ٩٥، جورجى زيدان: تاريخ مصر الحديث، جـ٢ ص ٢٨٣.

وتركها والرضا بما عند الله والدار الآخرة وعلى ألآ نفر من الجهاد[1].

ويفسر لنا محمد أحمد أسس مهديته بقوله أنها تجمع بين أصول الصوفية. ويحددها بستة- وأصول المهدية ويحددها بستة أيضا، أما الأولى التي يأخذها من الصوفية فهي: الذل، والانكسار، وقلة الطعام، وقلة الشراب، والصبر، وزيارة السادات، وأما الستة التي جاءته مع المهدية فهي:

الحرب والحزم والعزم والتوكل على الله، والاعتماد عليه تعالى، واتفاق القول[2].

والفكرة من وراء هذا هي القول بأن المهدية أخذت أسس الطرق وأضافت إليها أسسها الذاتية فأصبحت أعلى وأوسع منها، وهذا يتمشى مع فكرته فى إلغاء الطرق والمذاهب فيما بعد، أي أن المهدية- فى رأيه- أضافت إلى صفات الصوفية السلبية صفات القيادة والزعامة الإيجابية- وبهذا ينتقل محمد أحمد إلى الدعاة العاملين، وهذا هو التطور الحاسم فى تاريخه وتاريخ السودان أيضا.

وقد كان لمحيى الدين بن عربي (ت ٦٣٨ هـ) تأثيره الكبير فى تصوف محمد أحمد، مهدى السودان، فقد كانت كتبه ومؤلفاته من أكثر الكتب رواجا وانتشارا فى السودان، وكانت "الفتوحات المكية" من أشد هذه الكتب تأثيرا[3]

---

[1] Slatin, R.C. (Von). Fire and Sword in the Sudan (Tr, by F.R. Wingate (London, 1896, P. 119).

[2] الآثار الكاملة، جـ١، ص ٧٨.

[3] ذكر محمد أحمد ابن عربى وكتابيه "الفتوحات المكية" و "تفسيره على القرآن العظيم"، أكثر من مرة فى مصنفاته، والمتأمل للمشهد الذى قصة علينا محمد أحمد والذى تحدث فيه عن تنصيب النبى صلى الله عليه وسلم إياه مهديا وحضره الخلفاء الراشدون والأقطاب والخضر عليه السلام وأعيان سادات الطرق الصوفية التى كانت منتشرة فى السودان فى ذلك الوقت، ينتهى إلى أن محمد أحمد اطلع بالفعل على كتابات ابن عربى، وخاصة الفتوحات المكية، لأن الشبه واضح جدا بين المشهد

وقد ذكر ابن عربي فى الجزء الثالث من هذا الكتاب:

"أن لله خليفة يخرج وقد امتلأت الأرض جورا وظلما فيملؤهـــا قسـطا وعدلا، ولو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد طول الله ذلك اليوم حتى يلـــي هـذا الخليفة من عترة رسول الله من ولد فاطمة يشبه اسمه اسم رسول الله[1].

"وأن لهذا الخليفة ملكا يسدده من حيث لا يراه يبعد الظلم وأهله، ويقيـم الدين ويدعو إلى الله بالسيف فمن أبى قتل، ومن نازعه خذل[2]. يرفع المذاهـب من الأرض.. أعداؤه مقلدة العلماء لما يرونه من الحكم بخلاف ما ذهـب إليـه أئمتهم .. يبايعه العارفون بالله من أهل الحقائق عن شهود وكشف بتعريف إلهي.. فشهداؤه خير الشهداء، وأمناؤه أفضل الأمناء . يعرف من الله قدر ما تحتاج إليـه مرتبته لأنه خليفة مسدد يفهم منطق الحيوان، ويسرى عدله على الإنس والجـان من أسرار علم وزرائه الذين استوزرهم الله له. وهم، أي الوزراء، أو الخلفاء علـى أقدام رجال من الصحابة قواما عاهدوا الله عليه[3] وهو أعلم الخلق بالله ولا يكون فى زمانه، ولا بعد زمانه أعلم بالله منه. فهو والقرآن إخوان .. كما أن السـيف والمهدي إخوان[4]. والمهدي حجة الله على أهل زمـانه وهـي درجـة

الذى تحدث عنه محمد أحمد وبين مشاهد المكاشفات التى يصفها ابن عربى فى كتابه هـذا خاصـة ومحمد أحمد يصف المشهد بأنه "حضرة" وهو إصطلاح يكاد يكون خاصا بابن عربى.

(أنظر الآثار الكاملة، المجلد الأول، طـ١، ص ٧٧-٨١، ١٣٧،١٤١.)

(١) الفتوحات المكية، جـ١ ص ٣٢٧.

(٢) نفسه، جـ٣ ص ٣٢٧.

(٣) نفسه، ص ٣٢٨

(٤) نفسة، ص ٣٢٩

الأنبياء. والمهدي لا يخطئ لأنه يقفوا أثر رسول الله[1]، وما يحكم إلا بما يلقى إليه الملك من عند الله الذي بعثه إليه ليسدده فعرفنا بذلك، أنه معصوم[2].

وابن عربي متبحر فى آراء الشيعة، نقل آراءهم وأقوالهم، وضمن كتابه "الفتوحات المكية" الكثير منها فى صورة صوفية، وعلى يديه تطورت فكرة "المهدية" وأخذت أبعادا جديدة لأنه مزج بينها وبين أفكار الشيعة وتصورات الصوفية رعرضها فى شكل دولة الأولياء، تقوم على القطب والأبدال والأوتاد وغيرها[3]

والشيعة لغة: هم الصحب والأتباع وفى عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف هم أتباع على وبنيه[4]، ويقول الشهرستاني معرفا هم:

الشيعة هم الذين شايعوا عليا عليه السلام على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووصاية، إما جليا وإما خفيا، و اعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده"[5]

والأئمة هم أركان الأرض أن تميد بأهلها.. وحجته البالغة على من فوق الأرض أو تحت الثرى.. والملائكة تدخل بيوت الأئمة وتأتيهم بالأخبار، وهم

---

[1] الفتوحات المكية، جـ٣، ٣٣٢.

[2] نفسه، ص ٣٣٥.

[3] ولابن عربي كتاب آخر سماه "عنقاء مغرب" تكلم فيه عن ختم الولاية الذى يجعله أسمى مراتب الأولياء.

[4] ابن خلدون، المقدمة، ص ١٣٨

[5] الملل والنحل، جـ١، ص ١٤٦ نقلا عن الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى، "علم الكلام وبعض مشكلاته"، دار الثقافه، القاهرة، ١٩٧٩ م، ص ٧٤- ٧٦.

الأئمة-معصومون من الذنوب صغيرها وكبيرها، فلا يقع منهم ذنب أصلا لا عمدا ولا نسيانا ولا سهوا ولا غير ذلك[1].

ومعروف أن علماء السنة والشيعة قد اتفقوا على وجوب قيام الإمامة، وإن اختلفوا في كيفية قيامها، فالنظرة السنية للخلافة نظرة نابعة من الأمة التي يجب عليها اختيار أصلح الناس لقيادتها، أما النظرة الشيعية فتختلف، فهم، (الشيعة) يرون أن " إثبات الإمامة باختيار الناس هذا النزاع إنما يكون بتعيين الإمام من الله،أي بنص الشرع لطفا من الله بعباده ورحمة بهم[2]، وهم،(الشيعة)، يرون أن فعل اللطف واجب على الله تعالى- وهي فكرة انعزالية متفرعة من القول بوجوب فعل الصلاح على الله - وقد نقل الرازي عن أحد أئمتهم أنه قال:

" اعلم أن مرادنا من اللطف الأمر الذي علم تعالى من حال المكلف أنه متى وجد ذلك الأمركان حاله إلى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي أقوب إذا لم يوجد ذلك الأمر"[3]

ومن ثم فإنهم كونوا القياس الذي يستدلون به على مذهبهم على هذا النحو:

قالوا بما أن فعل اللطف واجب على الله، وبما أن الإمامة لطف فإقامتها إذن واجب على الله، لأننا نحتاج إلى الإمام ليكون "لطفا" في أداء الواجبات العقلية والاجتناب عن القبائح العقلية، وليكون حافظا للدين عن النقصان والزيادة، وهذا

---

[1] ظهور الإسلام جـ٤، ص ١١٠ الطبعة الخامسة ١٣٨٨ هـ.

[2] النظريات السياسية الاسلامية ص ١٥٠.

[3] الفخر الرازى، كتاب الأربعين فى أصول الدين، ص ٤٢٩ طبعة حيدر آباد ١٣٥٣ هـ.

مذهب الإمامة الاثنا عشرية.

وقالوا: إن الشريعة التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم لا بد من وصولها صحيحة إلى الناس بعد عهده ليحصل عليهم التكليف، فلا بد لها من حافظ يحفظها من التغيير .. ولا بد أن يكون هذا الحافظ والناقل غير جائز عليه الخطأ وإلا لكان وصول الشريعة غير متحقق. فالإمام يجب أن يكون واجب العصمة، وأن يكون أفضل الخلق كلهم، وأن يكون أعلم الأمة، وأنه لو جاز الخطأ على الإمام لثبت أن الله أمر باتباع الذنب، أو المعصية وهو غير جائز على الله[1]

وعند الشيعة، الإمام نائب عن الله، ونائب عن رسوله ونيابة الغير لا تحصل إلا بإذن ذلك الغير، فوجب ألا يثبت إلا بنص الله، ونص رسوله، فثبت أن الإمامة لا تثبت إلا بالنص[2]

لقد أخذ ابن عربي عن الشيعة هذه الأفكار والمفاهيم ونقلها محمد أحمد عنه فى فترة مبكرة من التلقي والتعليم، وكان فهمه "المهدية" تجسيدا للمعنى الذي أشار إلية ابن عربي فى مؤلفاته[3]، وبالرغم من أنه قد ألغى الطرق الصوفية، واعتبر كلمة درويش جريمة يعاقب قائلها بأشد العقوبة، إلا أننا سنجد أن هذا الأساس الصوفي الذي قامت عليه دعوة محمد أحمد ظل ملازما له طوال حياته، وبقى كامنا فى عقله إلى آخر عمره، وكان يلجأ إليه أحيانا فى محاجحة أعدائه وخصومه.

---

[1] نفس المصدر، ص ١٥٠.

[2] الشهرستانى، الملل والنحل، تحقيق سيد كيلانى، القاهرة، ١٩٦١، جـ١، ص ١٠٣،١٤٦، محمد حسين آل كاشف الغطاء، " أهل الشيعة وأصولها" القاهرة ١٩٥٨، ط ١،ص ١٠٩ وما بعدها

[3] فهو يؤكد فى منشوراته، وكما سبق، أن مهديته جاءت بأمر من الله، والأمر صادر من سيد الوجود صلى الله عليه وسلم، وأنه معصوم، وأن من شك فى كل هذا فقد كفر (الآثار الكاملة، جـ ١ ص١٣٥-١٣٨، ١٤٠-١٤٣).

إيقاف العمل بالمذهب وإلغاء الطرق:

وحيث أنه "المهدي المنتظر"، إمام القرن وخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذي يجدد الإسلام ويرفع المذاهب والطرق، ويعود إلى الأصل، " الكتاب والسنة"، فقد أعلن محمد أحمد، مهدى السودان، إيقاف العمل بالمذاهب، حتى المذاهب الأربعة، مذاهب الأئمة مالك، وأبي حنيفة، وابن حنبل، والشافعي، وإذابة جميع الطرق الصوفية بكل طوائفها فى طريقته، وأصبح هو المرجع وعليه الاعتماد الكلى، وليس التعلق بالأئمة وشيوخ الطرق .. ورأى أن تعدد الكتب والمذاهب أدى إلى اختلاط أمر الدين على الناس وإحداث بلبلة فى عقولهم، فأمر بإحراق كل الكتب إلا الكتاب الكريم والحديث الصحيح، ووضع حظرا شديدا على النشاط الفكري، ومنع تداول الكتب إلا ما يجيزه.

وبين أيدينا نصوص كثيرة حول إلغاء الطرق وإيقاف العمل بالمذاهب:

وقد جاءت الإشارة الأولى لاتجاهه هذا فى خطابه إلى الشيخ محمد الأمين الهندي[1] اشترط عليه فيه عدم التعلق بالأئمة والاعتماد على الكتاب والسنة[2]،

وفى خطابه إلى جماعة المنه إسماعيل يأخذ عليهم احتجاجهم بما فى الكتب القديمة مع أنها منسوخة ويقول فى خطاب إلى أهالي فاس أنه يشترط العمل

---

[1] أصله من الأشراف، وقدم جده من الحجاز، تلقى علومه فى مصر والحجاز وعاد إلى السودان فى سنه ١٨٤٠ م. وعند اعلان المهدية اتصل به محمد أحمد ووافقه ثم هاجر إليه وسار معه حتى توفى بالرهد فى ٢٣ رجب ١٣٠٠ هـ / ٣٠ مايو سنة ١٨٨٣ م.

[2] الدكتور محمد إبراهيم أبو سليم، المرشد إلى وثائق المهدى، جامعة الخرطوم، ١٩٦٩، رقم ٤٤،١١٢.

بالكتاب والسنة فقط، وترك المذاهب وآراء الشيوخ[1] ويؤكد فى خطاب إلى أحمد حمدان العركى، وهو من رجال الدين المهمين ترك الكتب القديمة والتصانيف التي أشار إليها فى خطابه، ويحدد له الاعتماد على القرآن والحديث والسير المعتمدة دون غيرها[2] ،كما نجده يؤكد فى خطاب إلى أحد مريديه أنه نسخ جميع الكتب من فقه وتوحيد ماعدا القرآن والحديث الصحيح،لأن جميع الكتب المذكورة مصدرها القرآن العظيم، وحيث أنه مجدد لما اندرس من السنة وتفسير القرآن على الوجه الذي جاء به، فيلزمهم الإقتداء به[3]

وقد تعرض خليفته[4] لهذا الأمر فى خطاب نورد بعض فقراته لأهميته:

" .. معلوم عندكم وعند جميع أهل البصائر أن الإمام المهدي على نور من الله وتأييد من رسول الله، وموعود أنه يرفع المذاهب ويطهر الأرض من الخلاف ويعمل بالسنة حتى لا يبقى إلا الدين الخالص بحيث لو كان رسول الله موجودا لأقره على جميع أفعاله لأنه صلى الله عليه وسلم قال فى حقه: يقفوا أثرى لا يخطئ"

" وحيث كان الأمر كذلك فيا إخواننا تنبهوا وافتحوا عيون قلوبكم وتقفوا من جميع الطرق ونبهوا إخوانكم بذلك وتوسلوا جميعا بهذا الإمام المهدي

---

(1) نفس المصدر، رقم ٦٦٤.

(2) المرشد رقم ٨٧٥.

(3) نفسه، رقم ٧٨٩.

(4) عبد الله التعايشى، ولد سنة ١٨٤٦ م. وهو من قبيلة التعايشة فى جنوب غرب دارفور، هاجر إلى الجزيرة بعد وفاة والده وهناك التقى بمحمد أحمد وصدق بدعوته واشترك معه فى حروبه،، لعب دورا بارزا فى "المهدية" حتى أن البعض كان يعتبره صاحب الفكرة والدعوة. وقتل فى "أم دبيكرات" فى ٢٤ نوفمبر عام ١٨٩٩ م.

عليه السلام فقط، واعلموا بالسنة النبوية وعضوا عليها بالنواجذ، وهى طريقة لا غيرها، وهى عمل بها، فإنكم إن أحسنتم الإقتداء به فى العمل بها لا شك أن تصلوا إلى الله"[1]

وألزم محمد أحمد، مهدي السودان، أتباعه بأن يسيروا على الوجه الذي يبغيه، وأن يأخذوا بتفاسيره وبما وضعه فى منشوراته من الآراء والتوجيهات والنظم، وقد تمكن حقيقة من أن يوجه الفكر والثقافة إلى النحو الذي أراده وأن يصبغه بصبغته الخاصة، وقد كان أثر ذلك سيئا على الفكر وصارت الكتابة مغامرة كبرى، ومما زاد الأمر استفحالا العداوة التي قامت بين محمد أحمد، مهدى السودان، وبين العلماء والهجوم القاسي عليهم وعلى معارفهم ثم محاولة وقف التيار القديم ووضع تيار جديد.

فالعلماء، فى رأيه، "ينكرون كثيرا من أمور المهدية لأنه ليس من معتقدهم الذي يظنونه ولأنه يخالف مذهبهم"[2] " إذ المهدية أمرها باطن لا يصل إلى معرفته العلماء من أهل الظاهر. فالأمر كله بإرادة الله، والأديان لا تنفع المنكر الجاحد وإظهارها إنما يكون بإرادة الله تعالى لا بتمني العباد"، "والعلماء زمانهم ولى ولكل زمان رجال"[3]

ويبين فساد قلوبهم، بينما يخرجون الحكم من أفواههم، ويقرر أنهم أفسدوا آخرتهم بدنياهم وأنهم يضللون الخلق لأغراضهم الدنيوية، يقول:

---

(1) منشورات المهدية، ص ٤٨.

(2) نفس المصدر، ص ٣٣٢.

(3) نفسه، ص ٣١٥.

ياعلماء السوء تصومون وتصلون وتتصدقون وتدرسون مالا تفعلون فما سوء ما تحكمون تتوبون بالقول والأماني وتفعلون فما سوء ما تحكمون تتوبون بالقول والأماني وتعملون بالهوى ما يغني عنكم أن تنقوا جلودكم وقلوبكم دنسه.. يا علماء السوء كيف يدرك الآخرة من لا تنقضي من الدنيا شهوته ولا تنقطع عنها رغبته"[1]

فهو يأخذ عليهم أنهم عاونوا على فرقة الناس نتيجة اختلافهم وأنهم كانوامطية للحكام، وسكتوا عن الحق وتهاونوا فى أمور الدين وقبلوا بالأحكام الوصيفة، وأنهم انشغلوا بالدنيا ونعميها، ولما جاء هو ليقيم الإسلام الصحيح انحاز بعضهم إلى الحكومة حفاظا على وظائفهم ومقامهم الاجتماعي بدلا من أن ينضموا إليه لإقامة الدين فكان لهم دور الضال والمضلل.

فلما ثار عليه أحد العلماء وقال له:

"معلوم أن المذاهب أربعة الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي، فما هو

مذهب المهدي؟ فقال: له هؤلاء الأئمة جزاهم الله، قد درجوا الناس، ووصولهم إلينا كمثل الرواية، وصلت الماء من منهل إلى منهل حتى وصلت صاحبها البحر، فجزاهم الله خيرا. فهم رجال ونحن رجال، ولو أدركونا لا تبعونا، وأن مذهبنا

[1] نفسه، ص ٣١٧-٣١٨، والآثار الكاملة، جـ١، ص ٤٣٤، ويلخص خليفته (عبد الله التعايشى) رأيه فى العلماء جميعا بقولته المشهورة م " مثل العالم بين أصحاب المهدى مثل الشجرة وسط الزرع، تأوى إليها الطير الذى يفسد الزرع، فلا يستريح الزراع حتى يجتثها من أصلها" (نعوم شقير، تاريخ السودان، جـ١، ص ٥٦٣).

الكتاب والسنة والتوكل على الله، وقد طرحنا العمـــل بـالمذاهب ورأى المشايخ"(١)

وهو فى منشور آخر يؤكد هذه الدعوى ويفسرها بقوله:(٢)

" لو فرضنا أن كل قبيلة حفرت تمدة(٣) لتشرب منها، واعتادت أن تشرب منها زمنا طويلا، فجاء البحر وغطاها كلها فماذا يفعلون بها؟ أيكتفـون بـأن يشربوا من البحر وأن يحثوا وراء تمدهم ليشربوا منها. فأجابوه إذا بحثوا عن التمـد فلن يجدوها لأنه سيكون قد عمها البحر والنيل وصارت جزءا منه فقال لهم هكذا الحال الآن"

وبهذا اعتبر محمد أحمد نفسه هو البحر، وما كان قبله من مذاهب دينيـة فقهيـة صوفية مجرد قنوات صغيرة، وهكذا أعلن إبطال تقليد الأئمة الأربعة وتابعيهـم، وأكـد أنه مجتهـد، وأخـذ يكتب المنشـورات الـتي تتضمن كثـيرا مـن أحكام العبادات والمعاملات(٤)

فدور العلماء فى رأيه أنهم حافظوا على الدين وخدموه حتى أوصلوه إليـه، ومعنى ذلك أن دورهم ينتهي بأن يكونوا تابعين إليه ومعاونين له، وبالنسـبة إلى اجتهادات رجال المذاهب فإنه يرى أنهم كانوا رجالا فى أزمانهم وأنه رجل هـذا

(١) ابراهيم فوزى، السودان بين يدى غردون وكتشنر، ص ٩٢، جـ١ الدكتور مكـى شـبيكة: "السودان عبر القرون" بيروت ١٩٦٥ م، ص ١٨١، ٢٠٠، ٢١٠، ٢٥٢، ٢٨٣.

(٢) نفس المصدر السابق

(٣) جمعها "تمد" وهى حفرة يتجمع فيها الماء.

(٤) راجـع منشـورات المهديـة، طـ٢ دار الجيـل بـيروت ١٩٧٩ م، ص ١٨١، ٢٠٠، ٢١٠، ٢٥٢، ٢٨٣.

الزمان "هم كانوا رجالا ونحن رجال ولكل زمان حال ولكل مقام مقال" فالاجتهاد اجتهاد حتى يصل الأمر إليه ومن بعده لا يكون إلا التابع له.

إن باب الاجتهاد الذي فتح له على مصراعيه لم ينفتح لغيره، وقد أصبح دور العلماء هو الإقتداء به لا الاجتهاد، هكذا طلب محمد أحمد فى كتبه صراحة، وصحيح أنه عندما أمر بترك الكتب القديمة دعا العلماء إلى العودة إلى الكتاب والسنة لاستنباط الأحكام ويكون بذلك دعاهم إلى الاجتهاد، ولكن لم يكن مأمونا لهم أن يجتهدوا أو أن يقولوا فى أمر قولا إلا إذا دخل فى حدود ضيقة لخوفهم من الوقوع فى الخطأ ولتوخى النظام من ثقافة العلماء وتوجيههم، بل من الواضح أنه حتى فى أمور القضاء العادية وأداء العبادات كان المعاونون يستفتون محمد أحمد- المهدي -قبل أن يقروا رأيا.

ونتيجة لذلك حصر محمد أحمد النشاط الفكري فى وجهة واحدة هي تمجيد المهدي والمهدية، وكان ذلك بالأخص فى مجال الشعر والتاريخ، وإلى نقل آثار المهدي والتصنيف فيها، فقد وجه (محمد أحمد) قدرا من العناية إلى الشعر لما لذلك من أثر فى النفوس وبث الحماس فى قلوب الأتباع والرهبة فى قلوب الأعداء، وليس بين أدوات الفن ما هو أسرع تأثيرا فى النفوس وأوسع سريانا بين الناس من الشعر، وخير الشعر عنده ما كان يثير الحماس، وما يحمل الموعظة الحسنة، أي أن الشعر عنده يرتبط بالجهاد من جهة وبالتربية الدينية من جهة أخرى.

وبالنسبة للتاريخ فقد تحمس له أتباع محمد أحمد وركزوا على سيرة المهدي وانتصارات المهدية.

وبالاتجاه الذي اختطه محمد أحمد إزاء الطرق الصوفية والعلماء ومجمل التراث- وجاراه فيه خليفته، وبصرامة أكثر- أعطى لنفسه الحرية في التشريع ووضع الأنظمة، وأجاز لنفسه أن يعمل بمعزل عن التراث الذي تركه المسلمون، ماعدا القرآن والحديث، ولكن ما هو البديل للتراث وجهد العلماء؟ إنه حجية المهدي، وما هي هذه الحجية؟ إنها- وكما يزعم- التلقي المباشر عن الرسول، وفى حالات عن الله سبحانه وتعالى، الأمر الذي يجعله قادرا على الوصول إلى الحكم الصائب، ولهذا قال أتباعه أنه معصوم عن الخطأ، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم لو كان حيا لما أصدر إلا هذا الذي يصدره المهدي[1]، وقد ذهب بعض المتطرفين إلى أن منشورات المهدي من كلام الله وأنها عمل مقدس[2]

وما هو مستند هذه الحجية؟ هو كونه "المهدي المنتظر" الذي يكون على يده إحياء الدين وإقامته على ما كان على عهد الرسول[3]

---

[1] أنظر فى هذا: الحسن سعد محمد العبادى (ت١٩٠٧ م): " الأنوار السنية الماحية لظلام المنكوبين على الحضرة المهدية" مطبعة المهدية ١٣٠٤ هـ / ١٨٨٧ م، ص ١٨، ٤٢، ٧٨، اسماعيل عبد القادر الكردفانى (ت ١٣١٦ هـ / ١٨٩٧ م): "سعادة المستهدى بسيرة الإمام المهدى" تحقيق الدكتور محمد إبراهيم أبو سليم، دار الجيل-بيروت، طـ٢، ١٤٩٢ هـ / ١٩٨٢ م، ص ٨١-٨٢.

[2] ومن هؤلاء "الحسين إبراهيم زهرا "(ت١٨٩٤ م) الذى يقول فى رسالته: "إن المهدى يعتبر معبر عما يلقيه الله إليه من كلام، فيستفاد من هذا أن جملة المنشورات الصادرة منه عليه السلام ترجمة عن كلام الله تعالى الذى يلقيه إليه فى قلبه، وأن أرواح تلك المنشورات كلام الله تعالى، فيجب حينئذ وجوبا مؤكدا العمل بذلك وجعله فى المرتبة العالية من الإعتبار له والإعتناء به ونقله وحفظه لما علمت أن روحه كلام الله تعالى"

(الحسين زهرا: "الآيات البينات فى ظهور مهدى آخر الزمان وغاية الغايات" مطبعة المهدية، ١٣٠٤ هـ / ١٨٨٧ م، ص١٣-١٤.

[3] ولكن هذه الحجية خاصة به ولا يكون لغيره، وقد انتهت بوفاته، فماذا يكون الوضع؟

ولكن من الملاحظ، رغم أنه قد ألغى الطرق والمذاهب، أنه تـــأثر كثـــيرا بالمذهب الشافعي فى العبادات، وبالمذهب المـــالكي فى الأحكـــام،وبـــالحنبلي فى التوحيد المطلق والتشدد فى العقوبات ورفض كرامات الأولياء، ولقد أسعفته قبـــل كل هذا معرفته الواسعة بالفقه وتمكنه من القرآن والحديث، وعليه لا ينبغـــي أن ننسى حقيقة أساسية كانت تفرض نفسها أبدا، وهى أن محمد أحمد كان ســـلفيا مغرقا فى السلفية، وأنه يرى فى مجتمع الرسول والراشدين المجتمع المثالي، وأن مـــا وقع فى حياة المسلمين ودفعهم إلى ما ترددوا إليه من سوء، مرده الابتعاد عن ذلـــك المجتمع المثالي، وبالتالي فإن الهدف ينبغي أن يكون العودة إلى ذلك المجتمع والعيـــش كما عاش.

"النزعة السلفية" فى تصوف محمد أحمد:

يقصد بتسمية (السلفية والسلفيون) أولئك القوم الذين ظهروا فى القـــرن الرابع الهجري، وكانوا من الحنابلة الذين تقوم آراؤهم على مذهب الإمام أحمـــد بن حنبل الذي أحيا عقيدة السلف، وكان متشددا فى الالتزام بالنص الذي جاء به القرآن، ومما ورد صحيحا عن رسول الله صلى الله عليه وســـلم، وقـــد تجـــدد ظهورهم فى القرن السابع الهجري بقيادة شيخ الإسلام ابن تيمية(ت ٧٢٨ هـــ)، ثم بعثت هذه الحركة من جديد فى القرن الثامن عشر الهجري على يـــد الشـــيخ محمد بن عبد الوهاب (١١١٥-١٢٠٦ هـــ) فى شبه الجزيرة العربية.

وقد رفض ابن تيمية المذاهب التي كانت موجودة فى عصره والتي حـــاول أصحابها فهم العقائد الإسلامية[1] لأن منهاج السلف ليس واحدا منها، بل هـــو

---

[1] لقد نظر ابن تيمية فوجد أن طرائق العلماء فى فهم العقائد الإسلامية تنقسم إلى أربعة أقسام:

غيرها، لأن العقائد لا تؤخذ إلا من النصوص، ولا تؤخذ أدلتها إلا من النصوص، وينتهي ابن تيمية إلى أنه لا سبيل لمعرفة العقيدة عند السلف، وكل ما يتصل بها إجمالا وتفصيلا واعتقادا واستدلالا إلا من القرآن والسنة[1]

وكانت أهم مسألة شغلته هي مسألة التوحيد، والوحدانية فى العبادة معناها ألا يتجه العبد فى العبادة إلى ماسوى الله، وذلك يقتضى أمرين: ألا يعبد إلا الله وحده وأن يعبده بما شرعه تعالى على لسان نبيه، وهذان هما حقيقة قولنا: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله[2]

وقد بين الله تعالى هذا التوحيد فى كتابه، وحسم مراد الإشراك به حتى لا يخاف أحد غير الله، ولا يرجو سواه، ولا يتوكل إلا عليه، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يحقق هذا التوحيد لأمته حين قال لهم:

---

* القسم الأول: الفلاسفة، وهؤلاء يقولون: أن القرآن جاء بالطريقة الخطابية والمقدمات الإقناعية التى تقنع الجمهور، ويدعون– فى رأيه– أنهم أهل البرهان واليقين، والعقائد طريقها البرهان واليقين.

* القسم الثانى: المتكلمون، وخاصة "المعتزلة" وهؤلاء يقدمون قضايا عقلية قبل النظر فى الآيات القرآنية، وهم يأخذون بالنوعية من الإستدلال، ولكن يقدمون النظر العقلى على الدليل القرآنى.

* القسم الثالث : طائفة من العلماء تنظر إلى ما فى القرآن من عقائد فتؤمن به، وبما فيه من أدلة، فتأخذه لا على أنه أدلة مادية مرشدة موجهة، بل على أنها آيات إخبارية يجب الإيمان بما اشتملت عليه من غير أن يتخذ مضمونها مقدمة للإستنباط العقلى.

* القسم الرابع: قسم يؤمن بالقرآن– عقائده وأدلته– ولكنه يستعين بالأدلة العقلية بجوار الأدلة القرآنية. (أنظر فى هذا الموضوع: محمد أبو زهره: تاريخ المذاهب الإسلامية، جـ١ ص ٢٢٦).

[1] محمد أبو زهرة: " تاريخ المذاهب الإسلامية"جـ١، ص ٢٢٧،

[2] ابن تيمية: "قاعدة جليلة فى التوسل والوسيلة" ط المكتب الإسلامى، ١٣٩٠ هـ ص ١٥٨.

" لا تقولوا ما شاء الله وشاء محمد، ولكن قولوا ما شاء الله ثم ما شاء محمد، وقال لرجل قال له: ما شاء الله وشئت أجعلتني لله ندا؟ وقال: من حلف بغير الله فقد أشرك"[1].

ومادام الله سبحانه وهو المستحق للعبادة، وهو وحده المتفرد بالربوبية، وهو وحده مالك الأمر فى الدنيا والآخرة، فإنه لا ينبغي لأحد أن يتوسل إليه بغيره، أو يوسط بينه وبينه أحدا من خلقه، أو يستغيث بأحد من أنبيائه و أوليائه بعد موته، فمن أثبت وسائط بين الله وخلقه كالوسائط التي تكون بين الملوك والرعية فهو مشرك[2].

وهو تبارك وتعالي ليس له عون ولا ظهير من المخلوقين، فقطع سبحانه تعلق القلوب بالمخلوقات رغبة ورهبة وعبادة واستغاثة[3]، كما أنه لا يجوز لأحد أن يستغيث بأحد من المشايخ الغائبين والميتين لأن ذلك كله شرك[4].

فشهادتنا "أن لا إله إلا الله" تقتضي ألا نعبد غيره، وشهادتنا " أن محمدا رسول الله" تقتضي أن مهمة الرسالة تبيان الطريقة المرضية لله فى عبادته، وأن الخروج عن هذه الطريقة يتنافى مع هذه الشهادة بل ينقضها[5] و لم يقف ابن تيمية عند هذا الحد، فقد دعا إلى فتح باب الاجتهاد، كما حارب الجمود والتقليد والتعصب.

---

[1] ابن تيمية " الواسطة بين الخلق والحق"، ط المكتبة العلمية، لا هور، ص ١٩

[2] نفس المصدر، ص ٢١.

[3] إبن تيمية: "قاعدة جليلة فى التوسل والوسيلة"،ص ١١١.

[4] نفسه، ص ١٥٤

[5] ابن تيمية: "العبودية"، ط المكتب الإسلامي، ١٣٩٢هـ، ص١٧٠.

وقد لقيت دعوة ابن تيمية خير تعبير عنها فى حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب التى لم تكن فى جوهرها إلا إحياء لتعاليم ابن تيمية وصورة جديدة لأقواله وفكره[1]، وهي لم تزد بالنسبة للعقائد شيئا عما جاء به ابن تيمية، الا أنها تشددت فى أمور لم تكن شائعة فى عصره[2].

ولم تقتصر حركة ابن عبد الوهاب على الدعوة المجردة، بل عمدت إلى السيف لمحاربة المخالفين لها باعتبار أنها تحارب البدع فهي منكر تجب إزالته.

ومهما يكن قول المؤرخين والفقهاء فيها، فإنها فى الحق - وكما يقول إقبال[3] -كانت "أول نبضات الحياة فى الإسلام الحديث، ومصدر إلهام بصفة مباشرة، أو غير مباشرة لمعظم الحركات الإسلامية الكبرى فى آسيا وأفريقيا".

وأثرت دعوة ابن عبد الوهاب السلفية فى "مهدى السودان" عن طريق حركة الجهاد الفلاني التي قام بها الشيخ عثمان دان فوديو[4]

---

[1] راجع، محمد بن عبد الوهاب، القسم الأول من مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، "العقيدة والآداب الإسلامية"، "الرسائل الشخصية" نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، إقبال:"تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، ط القاهرة، ص ١٧٥.

[2] محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، جـ١، ص ٢٥٣.

[3] إقبال: "تجديد الفكر الديني في الإسلام"، ص ١٧٧.

[4] اسمه عثمان بن محمد بن عثمان بن صالح، وعرف بإسم دان فوديو، أى ابن الفقيه،ومن الألقاب التي تلقب بها نور الزمان، ومجدد الإسلام، والشيخ فى نيجيريا، ولد سنة ١١٦٩هـ، وفى سنة ١٢١٥هـ بدأ دعوته إلى الإصلاح، ومنهجه فيها العودة بالإسلام إلى ما كان عليه زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته، وأثمرت هذه الدعوة إنشاء إمبراطورية إسلامية فى أقاليم نيجيريا وما حولها من البلاد، وإتخذ لقب أمير المؤمنين، توفي سنة ١٢٣٠هـ، ١٨١٧م.

فى نيجريا [1]، و التي بشرت بقرب ظهور المهدي المنتظر بالمشرق، و أن أتبــاع الشيخ عثمان هم أبكار أتباع المهدي[2] وبين أيدينا كثرة من النصوص لمحمد أحمد تؤكد عمق هذا الأثر السلفي فى تصوفه.

يقول فى واحد من منشوراته:

"من العبد المفتقر إلى الله محمد المهدي بن عبد الله إلى كافة أحبابه وأتباعــه على سكة رسول الله، يا أحبابي: كل من نظر إلى شئ دون الله، وأثر فى قلبه أنــه ينفع أو يضر فقد أشرك فى الحقيقة، إذ أن كل ما سوى الله باطل.

ومن كان يوحد الله، ويرجو لقاءه تعالى، لا يميل إلى شئ دون الله فيطمئن به، فيصرفه عن الله، ويكون ممن خسر دنياه وآخرته، لأن منفعة الغير التي يراهــا من غير حقيقة تصد قلبه عن التمسك بالله، فيتمسك بذلك الغير، فيكون مقطوعا عن الله، كمن اعتمد على شئ دون الله، وفرح به، فقد جهل، وكذلك من رجــا شيئا من دون الله، ويعلم من ذلك أن من تفخر بشئ دون الله، فقد تفخر بــالعدم وتمسكه بالغير يكون حجابا له عن الله، وكفرا بنعمته تعالى، لأن الله هو المحــيى والرزاق والمغيث والمعز لا غيره عطاءا أو منعا أو نفعا أو

ضرا، فقد ظلم بوضع الشيء فى غير موضعه، ونسب نعمة لغير من أنعم بها"[3]

---

[1] محمد بلو بن عثمان بن فودى: "اتفاق الميسور فى تاريخ بلاد التكرور "طبع دار الشعب، القــاهرة ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ م، ص ٥٨-٦٠، حسن أحمد محمود: "دور العرب فى نشــر الحضــارة فى غرب أفريقيا"، المجلة التاريخية المصرية، العدد ١٤، ١٩٦٨ م،ص ٩٤

[2] محمد بلو عثمان بن فودى: "اتفاق الميسور"، ص ٦٥، منشورات المهدية، تحقيق الدكتــور محمــد ابراهيم أبو سليم، دار الجيل ببيروت لبنان، جـ١، ١٩٧٩م، ص ٣٣٦.

[3] منشورات المهدية، المنشور الصادر فى ٦ من صفر ١٣٠١ هـ.

وهل قال ابن تيمية وابن عبد الوهاب غير هذا؟ إن هذا المنشور تجسيد حي لأقوالهما في التوحيد، وإفراد الله بالعبودية.

ويؤكد محمد أحمد ما ذهب إليه في أنه لا سبيل إلى السلامة والنجاة عند الله إلا باتباع دينه، دين الإسلام الذي جاءنا به نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، ونزل به القرآن العظيم من الملك العلام، و يبين أن سعى المرء ينبغي أن يكون للدين الخالص، وأن السعي لغيره فيه الخسران، وكيف أن التعلق بالجاه يعوق عن الدين ويبين سرعة زوال الدنيا، و جدوى العمل للآخرة، ففي رسالة وجهها إلى "العقلاء الكرام" يقول:[1]

"لا يخفى عزيز علمكم أن ما سوى الله هباء، وكل ما في الدنيا زوال، وما للعبد إلا العمل الصالح الموافق للسنة، وما سوى ذلك معود للحسرة والندامة، وأنه لا سعادة للعبد إلا في الدين الخالص الموافق للكتاب والسنة، فمن كان مهتما بإيمانه ودينه، شفيقا على أمر ربه أجاب الدعوة واجتمع معنا للمعاونة على تقويم الكتاب والسنة. ومن كان له جاه ورياسة وانقاد للحق وانخلع عن جاهه ورياسته لله وانقياده على الدين الخالص، عوضه الله خيرا منه. قال صلى الله عليه وسلم :"إنك لن تجد فقد شئ تركته لله" أي لم تجد له ألما ولا هما وقال تعالى: **{ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنات النعيم. ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل عليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم}**[2]

وفي إنذاره الذي وجهه إلى خديوي مصر، يقول:

---

[1] الآثار الكاملة، جـ١، ص٨٩-٩٠ .

[2] سورة المائدة، الأيتين ٦٥،٦٦.

"لا يخفى على من نور الله بصيرته، وشرح صدره أن الدين الذي يكون التمسك به ناجيا عند الله هو دين الإسلام الذي جاءنا به نبينا محمد ونزل به القرآن من الملك العلام. قال تعالى: { **إن الدين عند الله الإسلام**}[1] وقال تعالى: { **ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه**}[2] وما سوى ذلك من الأديان فضلال يدعو إليه الشيطان حزبه ليكونوا من أصحاب السعير.

ومن منحه الله عقلا يوازي به بين الخبيث والطيب، لا ينبغي له أن يصرفه إلا فيما ينتج خلاصه عند الله يوم تزل الأقدام، ويشيب الطفل، ويشتد الزحام، وإلا كان أسوأ حالا من البهائم حيث أضاع حكمة تركيب العقل فيه، ولا سبيل إلى السلامة عند الله إلا باتباع دينه، وإحياء سنة نبيه وأمته، وإماتة ما حدث من البدع والضلال، والإنابة إليه تعالى فى كل الأحوال"[3].

ويؤكد على أنه يرغب في الله، وأنه يعمل لآخرته دون نظر إلى متاع الدنيا. "ولست فى ذلك ب(محتال) ولا أريد ملكا ولا مالا ولا جاها، وإنما أنا عبد أحب المسكنة والمساكين، وأكره الفخر وتفاخر السلاطين لما جبلوا عليه من حب الجاه والمال والبنين، وهذا هو الذي صدهم عن صلاحهم، وأخذ نصيبهم من ربهم، فأخذوا الفاني وتركوا الباقي، ولم يسمعوا قول الله ورسوله"[4].

ونجده يحث أتباعه على الاعتماد على الله تعالى دون الخلق، ويطلب منهم

---

(1) سورة آل عمران، الآية١٩.

(2) سورة آل عمران، الآية ٨٥ .

(3) منشورات المهدية، جـ ٢، ص ٢٧٧.

(4) نفسه، جـ٢، ص ٣١٩.

ألا يستعين أحد بمخلوق فى أداء حاجة لأن الله هو القائم بأمور خلقه وأنه تعالي هو المتكفل بهم، استمع إليه يقول:

"لا تستغيثوا بأحد دون الله، ولا تطلبوا أحدا دون الله ولو نبيا رسولا، أو ملكا. فجميع الأنبياء والمرسلين دعوا إلى وحدانية الله. فلا تتوهموا و تنسبوا إلى رجل صالح شيئا، أو تطلبوا منه شيئا، فإن ما سوى الله يقطع النظر عن الله تعالى قال تعالى: {وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو}[1] وقال تعالى: { ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده}[2] فلا تشركوا بالله شيئا، و راعوا حق الله فى حرمته"[3].

ونحن واجدون فى هذه الرسالة تجسيدا آخر لتعاليم ابن تيمية وابن عبد الوهاب فى منع الاستغاثة بغير الله، وألا ينسب أحد أو يتوهم أو يطلب من رجل صالح شيئا، واعتبار أي عمل من هذه الأعمال شركا ، فهذه الآراء والأحكام وحتى الألفاظ والعبارات واحدة عند كل من ابن تيمية وابن عبد الوهاب وعند محمد أحمد المهدى[4].

وجانب آخر يؤكد هذه النزعة السلفية في تصوف مهدى السودان، نجده فى تحذيره لأتباعه من الحلف بغير الله، لأن كل مؤمن مصدق بوحدانية الله لا يحلف بغيره، وفى هذا يقول:

---

[1] سورة يونس، الآية ١٠٧.

[2] سورة فاطر، الآية ٢

[3] منشورات المهدية، جـ١، ص ٤٦.

[4] راجع محمد بن عبد الوهاب، "كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد"، ص ٣٨ وما بعدها، وكتاب "ثلاث رسائل فى العقيدة الإسلامية" له أيضا ص ٤٠.

"اعلموا أن العظمة لله، وتقليل الحلف بالله خير، لأن من اعتاد ذلك يقع فى حلف بكذب، فيقع فى اليمين الغموس التي تقذف صاحبها في النار"[1].

وفى إحدى الغزوات، التقى محمد أحمد بشخص يسمى "عبد النبي" فغير اسمه إلى "عبد الباري"[2] وهى فكرة سلفية أخذ بها الوهابيون، فقد نص محمد بن عبد الوهاب على تحريم التسمية بالعبودية لغير الله، وتحريم كل اسم معبد لغير الله، لأن هذا من الشرك وان جاز فى تسمية لم تقصد حقيقتها[3].

وقد سئل محمد أحمد عن حكم الدين في التمائم التي تستعمل للاستعاذة من السقم والعين ونحوه، فقال:

"هذا ليس مذهبنا، وإنما مذهبنا التوكل على الله، حيث أنه النافع والضار، وناصية كل شئ بيده، بل لا يخرج عن قدرته فلتة خاطر، ولا لفتة ناظر، فينبغي لمن كان تابعا لنا أن يسلك طريقنا، ويتوكل على الله وحده، ولا يلتفت إلى غير لا وجود له"[4].

وفي ذلك يقول محمد بن عبد الوهاب[5]

" فى الصحيح عن أبى بشير الأنصاري أنه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بعض أسفاره فأرسل رسولا ألا يبقين فى رقبة بعير قلادة من وتر،

---

[1] منشورات المهدية: جـ ١، ص٤٦-٤٧.

[2] إسماعيل بين عبد القادر الكردفاني، "سعادة المستهدي بسيرة الإمام المهدي" تحقيق الدكتور محمد إبراهيم أبو سليم، بيروت، ١٩٧٢م، ص ١٩١.

[3] محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد، ص٩٩ وما بعدها.

[4] منشورات المهدية، المنشور الصادر فى رجب ١٣٠١ هـ

[5] كتاب التوحيد، ص ٢٧ ومابعدها.

وعن ابن مسعود قال: سمعت رسول الله يقول: "أن الرقى، والتمـــــائم والنولـــة شرك"[١]

ونمضي مع النصوص التي بين أيدينا لنرى إلى أي مدى كانت أقوال مهدى السودان مطابقة لسلفية ابن تيمية وابن عبد الوهاب، فقد رفض الرقص والغنـــاء، وقد كان خلافه مع شيخه محمد شريف بسبب ما رأى عنـــده منـــهما، وقـــال لأصحابه وهو يهم بالانصراف: " أنه لا ينبغي لأحد، وإن كان شيخ طريقـــة، أن يبيح الرقص والغناء[٢] لأن هذا اتباع للهوى الذي نهى عنه الله، {ومن أضل ممـــن اتبع هواه بغير هدى من الله}[٣]، ولهذا يميل هـــؤلاء، فى رأى ابـــن تيميـــة، ويغرمون بسماع الشعر والأصوات التي تهيج المحبة المطلقة من غير اعتبار لذلـــك بالكتاب والسنة، و ما كان عليه سلف الأمة، والمخالف لما بعث الله به رسوله لا يكون متبعا لدين شرعه الله أبدا[٤]

فمحمد أحمد، بالرغم من نشأته الصوفية[٥]، كان يحمل فى عقلـــه بـــذور السلفية، فلم يكن غريبا إذا أن يوجه إلى أتباعه رسالة يحثهم فيـــها علـــى

---

[١] التمائم، شئ يعلق على الأولاد من العين، والرقى : وهى التي تسمي العزائم، والنولة شئ يصنعونـــه ويزعمون أنه يحبب المرأة إلى زوجها.

[٢] نعوم شقير: جغرافية وتاريخ السودان (بيروت–١٩٧٢ م) جـ٣، ص ٦٤١ ومابعدها.

[٣] سورة القصص، الآية ٥٠.

[٤] ابن تيمية: "العبودية"، ص ٧١، محمد بن عبد الوهاب، مسائل الجاهلية، ط٢، المطبعة الســـلفية، ١٣٧٦ هـ القاهرة، ص ١١٥.

[٥] من المعروف عن الصوفية أنهم يبيحون السماع، ولا يرون فيه غضاضة على الإطلاق، وقد أفـــاض الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) فى شرح هذه القضية فى كتابه الإحياء حيث قال: " اعلم أن قول القـــائل السماع حرام معناه: أن الله تعالى يعاقب عليه، وهذا أمر لا يعرف بمجرد العقـــل، بـــل بالســـمع،

الارتقاء بأفكارهم وجوارحهم عن الملاهي الدنيوية، وأن يشغلوا أنفسهم بالذكر والتفكر فى الله تعالى أملا فى نعيم الآخرة، وينتهي إلى تحريم استعمال "المعازيف والدلاليك" وكل أدوات الطرب إلا فى استدعاء الجيش إلى الجهاد، وفى هذا يقول:

"امتنعوا عن الملاهي، فإن بذكر الله تطيب الدنيا لا بالملاهي والمعازيف والدلاليك[1] والنحاس لا يضرب إلا فى وقت الحاجة إليه فى استدعاء الجيش إلى الجهاد ولإسماع البعيد ليحضر"[2]

تعقيب

وبعد هذه القراءة فى وثائق محمد أحمد، مهدى السودان، وبيان تأثره بالنزعتين الشيعية والسلفية وجمعه الغريب بينهما فى تصوفه، لنا بعض الملاحظات:

أولا : هل كان محمد أحمد هو المهدي المنتظر حقا؟

ومعرفة الشرعيات محصورة فى النص أو القياس، وأعنى بالنص ما أظهره صلى الله عليه =

= وسلم بقوله أو فعله، وبالقياس المعنى المفهوم من ألفاظه وأفعاله، فإن لم يكن فيه نص، ولم يستقم فيه قياس على منصوص بطل القول بتحريمه، وبقى فعلا لا حرج فيه كسائر المباحات (احياء علوم الدين، جـ٤، ص ١١٢٤ وما بعدها، ط الشعب- القاهرة) ويقول ابن عربي (ت ٦٣٨ هـ): "وأما مذهبنا فيه، فإن الرجل المتمكن من نفسه لا يستدعيه، وإذا حضر لا يخرج بسببه، وهو عندنا مباح على الإطلاق، لأنه لم يثبت فى تحريمه شئ عن رسول الله (الفتوحات المكية، جـ٢، ص ٣٦٨)

[1] المعازيف، يقصد بها آلات العزف الموسيقية، والدلاليك، جمع دلوكة وهى الطبلة بلغة أهل السودان.

[2] منشورات المهدية، المنشور الصادر فى ١٧ من ذى الحجة ١٣٠٠ هـ، ص ٩٤١ وما بعدها.

إن "المهدي المنتظر" كما تصفه الأحاديث، يملأ الأرض عدلا، بعد أن ملئت جورا وظلما،ويولد من نسل فاطمة، من ولد الحسن أو الحسين، ويخرج وعلى رأسه ملك ينادى: إن هذا هو المهدي فاتبعوه، ويكون لمهديته آيتان لم يكونا منذ خلق الله السموات والأرض، يخسف القمر فى أول ليلة من رمضان، وتكسف الشمس فى النصف منه، مولده فى المدينة، ومهاجرته بيت المقدس، ويبايع بين الركن والمقام، وتفتح على يديه مدينة القسطنطينية وغيرها من المدن الكبرى[1]

هل تحقق شئ من ذلك؟ لنستمع أولا إلى ما يقوله محمد أحمد:

لقد ذكر فى حضرة من حضراته: أن الرسول صلى الله عليه وسلم طلب من عزرائيل قائلا: من هذه الليلة اصحب المهدي لا تفارقه، وهذه الليلة المذكورة-التي حصلت فيها هذه الحضرة- غرة شعبان ١٢٩٨ هـ ليله الأربعاء ثم تلى لنا النبي، كما يقول محمد أحمد، جميع الأحوال إلى دخول مكة ومنازعة أهلها ومبايعة الضعفاء والغرباء أولا، ثم مبايعة الشريف ملك مكة وجميع أشرافها معه [2]

ويقول فى رسالته إلى خديوي مصر:[3]

---

[1] انظر فى هذا الموضوع:
* سنن ابن ماجة الحديث رقم ٤٠٨٢، ٤٠٨٣ جـ٢.
*سنن الترمذى الحديث رقم ٢٣٣٢ جـ٤.
* سنن أبى داود الحديث رقم ٤٢٨٤، ٤٢٨٤ جـ٤.
* سنن الإمام أحمد الحديث رقم ٧٧٣ جـ٢

[2] الآثار الكاملة، جـ٢، ص ٨١.

[3] منشورات المهدى،جـ٣،ص ٢٧٨-٢٧٩.

" وبشرني سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بالنصر على من يعاديني، وبأن من يتقصدني بعداوة يخذله الله فى الدارين، وقلدني سيف النصر، وأخبرني بأني أملك جميع الأرض" "و ها أنا قادم إليك بجنود الله عن قريب ولا بد من وقوعك فى قبضتنا ولو كنت فى بروج مشيدة"[1]

وقد ذكر فى رسالته إلى السنوسى:

"... ولا يزال التأييد يزداد من الله ورسوله، وأنت منا على بال، حتى جاءتنا الأخبار فيك من النبي أنك من الوزراء لي، ثم حصلت حضرة عظيمة عين فيها النبي خلفاء أصحابه من أصحابي، فأجلس أحد أصحابي على كرسي أبى بكر، وأحدهم على كرسي عمر، وأوقف كرسى عثمان فقال: هذا الكرسى لابن السنوسى إلى أن يأتيكم بقرب أو طول، وأجلس أحد أصحابي على كرسي على رضوان الله عليهم أجمعين"[2]

وهو فى هذه الوثائق قد اعترف بأنه سيملك العالم، وأن ملك مكة وأشرافها سيبايعونه، وأنه سيزحف إلى مصر لإزالة الخديوي عن عرشه، وأن النبي صلى الله عليه وسلم أخبره بأن السنوسى سيكون من وزرائه وخلفائه، وخطورة الأمر فى هذه القضية أن (محمد أحمد) ينسب أعماله وأقواله إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فهو لا يفعل شيئا إلا بأمره، ولا يصدر حكما إلا بإذنه، وقد كان أساس مهديته قائما على هذه الصلة، ولم تكن تنبؤاته إلا إخبارا انه سمعه من الرسول أو بلغه، فإذا ثبت بالواقع أن هذه التنبؤات لم تصدق، أصبح الشك فى أساس "مهديته" قائما والأساس الذي قامت عليه هذه المهدية منهارا.

---

[1] نفس المصدر، ص ٢٨٤.

منشورات المهدى، جـ٢، ص ٧١.

إن "المهدي" كما تقول الأحاديث والروايات، مولده فى المدينة، وقد ولـد محمد أحمد فى إقليم دنقله بالسودان، والمهدي يظهر بعد خسوف القمـر فى أول ليلة من رمضان، وبعد كسوف الشمس فى منتصفه، وقد أعلن محمد أحمد دعوتـه فى غرة شعبان،وجاء رمضان بعد ذلك من غير كسوف شمس و لا خسوف قمر، والمهدى مهاجرته بيت المقدس، ويظهر فى مكة عند صلاة العشاء، ويبايع بـين الركن والمقام، ومحمد أحمد لم يرى مكة، والمهدى موعود بملك العالم، وقد أكـد ذلك محمد أحمد نقلا عن النبي صلى الله عليه وسلم، وقد مات وعـاش داخـل حدود وطنه.

" المهدي سيفتح القسطنطينية وغيرها من المدن، وقد توفى محمد أحمد قبـل أن يحقق نبؤته بالزحف إلى القاهرة لخلع الخديوي توفيق"

ومحمد أحمد يقول: أن النبي أخبره بأن السنوسى من وزرائه وخليفة عثمان ابن عفان فى مملكته، وقد مات محمد أحمد دون أن يتحقق شئ من هـذا كلـه ورفض السنوسى حتى الرد على رسائله.

محمد أحمد إذن لم يكن هو "المهدي المنتظر" الذي تحدثت عنـه الكتـب والراويات. "والمهدي" عند أهل السنة ليس شخصا معينا ولا معروفا. وقد كـان محمد أحمد أو "المهدي" السوداني سنيا مالكيا. كما أن تصور محمد أحمد لمهديتـه ليس تصور مهدى الشيعة، أنه ليس الإمام الغائب الذي يعود، وإنما هـو بشـر عادى ولد فى السودان، ونشأ كغيره من الناس، ثم اختارته العناية الإلهية، كمـا يقول، لهذه المهمة على غير انتظار منه يقول:

"وحيث الأمر لله والمهدية المنتظرة أرادها الله واختيارها للعبد الفقير محمد أحمد بن السيد عبد الله، فيجب التسليم لأمر الله ورسوله"[1]

محمد أحمد إذن لم يكن هو بالمهدي المنتظر" فى التصوريـن " السني، والشيعي."

ثانيا: أن محمد أحمد، مهدى السودان قد وقع باجتهاده فى أخطاء كثيرة خرجت به عن التعاليم الأصلية، أولها وأخطرها أنه حكم مبدئيا بتكفير من يخالفه فى شئ، فهو يكرر دائما أن من شك فى مهديته فقد كفر بالله ورسوله، وأن من أطاعه فقد غفر الله ذنبه، مع أن أركان الإيمان فى الإسلام، تلك التي إن أنكر الإنسان ركنا منها يعد كافرا، ليس فيها الإيمان بالمهدي أو المهدية، وتتساءل هل يجوز لمحمد أحمد تكفير المخالفين له وحل دمهم مع أنهم يؤدون أركان الإسلام الخمسة، وهل يحق لفرد مهما كان مقامه، أن يكون حكما فى معتقدات الناس وأن يدخلهم فى الإسلام أو يخرجهم حسب مقاييسه الخاصة؟!

والأخطر من هذا، أنه ينسب هذا الحكم للرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم حيث يقول :"وقد أخبرني سيد الوجود بأن من شك فى مهديتك فقد كفر بالله ورسوله، وكررها صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات"[2]

ومما زعمه-خطأ- على لسان الرسول، قوله فى حضرة تغيير اسمه من محمد أحمد بن عبد الله إلى محمد المهدي ابن عبد الله، وأن هذا بأمر النبي وأسوة به، "حصلت أوامر من النبي بتغيير أسمى بمحمد المهدي فانه صلى الله عليه وسلم قال فى بعض

---

[1] الآثار الكاملة، المجلد الأول، ص ٩٦.

[2] الآثار الكاملة، المجلد الأول، ص ١٣٧.

حضراته: إني كنت اسمي محمد، فلما بلغت الرسالة والنبوة سميت رسول الله ونبي الله، كذلك أنت كنت تسمى محمد أحمد فلما حصلت لك المهدية يقال لك محمد المهدي"[1]

وهذا كذب على رسول الله، وهو أفحش ألوان الكذب وبه قال (صلى الله عليه وسلم):

" لا تكذبوا على فانه من يكذب على يلج النار"

وفى رواية

"من تعمد على كذبا فليتبوأ مقعده من النار".

وفى رواية

"أن كذبا على ليس ككذب على أحد، فمن كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار"[2]

ومن أخطائه التي وقع فيها باجتهاده محاولته بث العادات الاجتماعية الحميدة عن طريق الوعظ والقدوة والإجراءات القانونية، والإجراء الأخير هو نقمة كثير من الأنظمة التي ترى أن الممارسات الاجتماعية يمكن ازالتها بالقمع، وترى أن مشكلة المجتمع فى فساده، وأن هذا الفساد يمكن أن يجتث بالسيف ليصلح أمر الرعية، من أمثلة ذلك أنه يرى أن من يشرب التنباك (فليؤدب حتى يموت أو

---

(1) الآثار الكاملة، المجلد الأول، ص ٢٢١.

(2) صحيح مسلم بشرح النووى، المجلد الأول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص ٦٥، بدون تاريخ.

يتوب) (ومن قال لأخيه يا كلب أو يا خنزير فيضرب ثمانين سوطا، ويحبس سبعة أيام)، وهو يرى أيضا أن الزوج الذي يتخلف عن المهدية فالزواج باطل، والمرأة التي ينضم زوجها إلى أعدائه فلا عدة عليها[1] وكان صارما في حجر النساء وحجابهن فمنع النساء من الخروج إلى السوق والطرقات، ومن تخرج بعد ثلاثة أيام من التنبيه تجلد مائة جلدة، والمرأة التي تقف كاشفة الرأس أو تتحدث بصوت عال تجلد سبعة وعشرين جلدة[2]، وحرم سلام النساء على الرجال[3]، وحرم حتى خروج بنت الخامسة على أن يقوم "أهلها بسترها فان أهملوا يعاقبوا بالجلد"[4]

ثالثا: يقوم النظام السياسي عند محمد أحمد، على فكرة : "المهدي المنتظر" فالمهدي هو إمام القرن وخليفة رسول الله، يظهر ليجدد الإسلام، ويرفع المذاهب والطرق ويعود إلى الأصل، إلى الكتاب والسنة، ولهذا أعلن محمد أحمد إلغاء المذاهب والطرق، وأمر بإحراق كل الكتب إلا الكتاب الكريم والحديث الصحيح. وبعض كتبه لأنه- في زعمه- يحمل مؤهلا لم يحمله أحد من المسلمين وهو التلقي المباشر من الرسول صلى الله عليه وسلم، والإلهام الذي يجعله يصل إلى الحكم الذي يصل إليه الرسول لو كان في مكانه.

ورفضه للتراث يقوم، في رأيه، باعتبار أن التراث باعد بين الناس وبين الدين الحق لأن العلماء انشغلوا بالقشور وتركوا اللباب وانساقوا مع الحكام

---

[1] المرشد إلى الوثائق المهدى، وضع محمد إبراهيم أبو سليم، الخرطوم، ١٩٦٧، ص ١٨٥، ١٩٩.

[2] المرشد، ص ١٩٧.

[3] نفسه، ص ٢٩٨.

[4] نفسه، ص ٣٠٢.

وارتضوا بما أتوه من المظالم، ووافقوهم على العمل بالقوانين الوضعية وتعطيل أحكام القرآن.

ولكن، هل يحق لمحمد أحمد، أن يشرع بمعزل عن المتون والشروح والمذاهب والتراث الذي خلقة المسلمون، وهل من حقه أن يلغي المذاهب وأن يبطل الطرق الصوفية؟!

المهم هذا هو الأساس النظري الذي قام عليه نظام الحكم في المهدية، وهو الأساس الذي نادى به معظم دعاة التجديد في العالم الإسلامي، فكلهم يزعمون العودة إلى الأصول، إذ بغير هذا الزعم لا يصبح لتجديدهم معنى، ولكن العودة إلى الأصول ليست ممكنة في كل عصر، وإحراق محمد أحمد، المهدي السوداني، للكتب كان خطوة غير موفقة، فهو في أحكامه اللاحقة قال ببعض مما جاء في تلك الكتب من أحكام مما يجعل حرقها خطوة لا تخلو من تطرف، لأنه لا يطيق رؤية الفكر المخالف، وتجدر الإشارة إلى أن إلغاء محمد أحمد المذاهب لم يقابل بمعارضة ؛ لا بحجج لأن السودان لم يعرف الخصومة بين المذاهب وصراعاتها، وكان غالب أهل السودان، وما يزالون، من أهل السنة على المذهب المالكي، وقليل منهم كانوا شافعية، أما إلغاء الطرق الصوفية فهو الذي أدى إلى التوتر، فمحمد أحمد "وقد ظهر في مجتمع تسيطر عليه الطرق الصوفية، وتستحوذ على القدر الأكبر من نشاطه الفكري، وهو نفسه نشأ في هذا الجو وصار من أخلص مريدي إحدى الطرق وهي الطريقة السمانية، وفضلا عن ذلك فإنه قرأ في أدبيات التصوف وتشرب بها"[1]

---

[1] الدكتور محمد إبراهيم أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، ط٣، ص ١٦٤–١٦٥.

رابعا : ليس هناك، من الناحية النظرية، حد فاصل، عند محمد أحمد بين الدين والدولة، بل من الواضح أن الدين عنده هو كل شئ، وهو يجعل فى شموله التام لكل شئ، النظم السياسية والإدارية مجرد أدوات يباشر بها عمله، ولهذا نجده يرفض أن يكون نظامه نظام دولة بمعزل عن الدين، وقد وصف محمد أحمد دعوته بأنها (أمر الهي) بمعنى أن الله تبارك وتعالى هو الموجه لها، وأنها (أمر ديني) يقوم بالنصرة الدينية التي عن طريقها قصد حياة المجموعات البشرية، الأمر الذي يدل على أن المجتمع من عمل الإنسان بحيث يصلح أمره إذا اتبع الناس الأوامر الإلهية وتندك أركانه و تسوء حالته إذا تخلوا عن تلك الأوامر واتجهت الأنفس إلى المنافع الشخصية والمنازعات الدنيوية دون الأخروية.

ويتخذ، مهدى السودان التقشف والزهد أساسا لفلسفته الاجتماعية ويجعلها محور المجتمع الذي ينادي به، وأعتقد أن فيهما العلاج الناجح لمشكلات العالم، والحالة التي تردى إليها العالم الإسلامي، ذلك لأنه يرى أن الإنسان ينبغي أن يترفع عن الفوائد المادية المباشرة لما هو أقيم له فى رحاب الفضائل والقيم الدينية.

وقد كانت المهمة الرئيسية له هي خلق مجتمع إسلامي سليم، وهو فى نظره على نمط مجتمع الرسول وعهد الخلفاء الراشدين، وقد ألزم نفسه بأن يقفو أثر الرسول، وأن يعيد سيرته الأولى، ورغم أن محمد أحمد قد نفذ في قوة ووعي تعاليم السلفية، نراه قد أرسي فيما أرسى الخرافة، منها رده على من سأله عن كراماته:

".. وقلتم اطلبوا من الله إظهار كرامة تدل على مهديتكم فاعلموا أننا لا نطلب ذلك، فالآيات لا تنفع المنكر الجاحد، وإظهارها إنما يكون بإرادة الله

تعالى، لا بتمني العباد، وليس علينا إلا التبليغ والإنذار كما قال تعالى: { **ويقـــول الذين كفروا لولا أنزل عليه أية من ربه إنما أنت منذر**}[1] وقال تعالى :{**قــل إنما الآيات عند الله**}[2]، {**وما علينا إلا البلاغ المبين**}[3] **فكذلك نحن ليس علينا** إلا التبليغ و لا نطلب من الله إظهار آية على مهديتنا، بل نقف معه على حد أدبنا وعبوديتنا، فإن شاء أظهر آية كما ظهر لكثير من المؤمنين المحبين نقش اسمنا علـــى بيض الدجاج و ورق الأشجار حتى صار لهم ذلك سببا فى اليقين"[4].

خامسا : ونحن نسعى إلى صياغة فلسفة إسلامية جديدة، ألا يدخل فى هذا الطموح أن يكون الصوفي المسلم إيجابيا، معنيا بشئون دينه ومجتمعه، على أســـاس أن التصوف الحق، وكما يقول أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازاني[5]، ليس هروبا من واقع الحياة، وإنما هو محاولة من الإنسان للتسلح بقيم روحية جديدة تعينه على مواجهة الحياة المادية، وتحقق له التوازن النفسي حتى يواجه مصاعبها ومشـكلاتها، فالتصوف يجعل من هذه الحياة وسيلة لا غاية، يأخذ منها الإنســـان كفايتـــه ولا يخضع لعبودية حب المال والجاه، ولا يستعلي بهما على الآخرين، وبهذا يتحـــــرر تماما من شهواته وأهوائه، وبإرادة حرة، وبهذا المفهوم يصبح التصوف إيجابيـــا لا سلبيا، ما دام يربط بين حياة الإنسان ومجتمعه.

---

[1] الرعد: آية ٧.

[2] الأنعام: آية ١٠٩.

[3] الحق محمد أحمد الآية بما قبلها، ولذلك لا يستقيم أولها مع الآية وهي {فإن توليتم فاعلموا أنما علـــى رسولنا البلاغ المبين} المائدة: آية ٩٢.

[4] الآثار الكاملة: المجلد الأول، ص ١٢٦.

[5] الدكتور أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي طـ٣، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩١ م، ص،ج من التقديم.

ونحن واجدون هذه الإيجابية، التي نطمح إليها، في أكثر من جانب في تصوف محمد أحمد السوداني:

أ- فهو يطلب من أتباعه أن يتركوا الملاهي الدنيوية، وأن يقبلوا على الذكر والأعمال التي تؤدي بهم إلى نعيم الآخرة مبينا لهم مزايا ذكر الله تعالى والتفكر في قدرته عز وعلا، وسرعة زوال الدنيا، وكيف أن متاعبها امتحان للسعداء وتصفية لهم وأنها ترفع مكانتهم في الآخرة، ويطلب منهم أن يرغبوا في الله، وأن يعملوا لآخرتهم دون نظر إلى متاع الدنيا، وفي هذا يقول:

"أحبابي، يا أنصار الدين، قال الله تعالى: {**إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض**}[1] ولا ريب أن كلا منكم يحب أن يكون من أولي الألباب الذين أثنى الله عليهم بهذا الثناء الجميل، وما يتمنى أحد أن يكون بليدا ذاهب العقل[2]

والدنيا معروفة الفناء قريبة الانقضاء، وكل من التفت إلى شئ منها فإنما التفت إلى نقصانه أو هلاكه، فلا تشتغلوا إلا بما يقربكم إلى الله، فإن أيام العمر هي أيام الزاد، فمن غفل فيها خسر الدنيا، فإنها ليست بدار، وهي زمن الاكتساب للقاء الله في دار المآب، فلتكن همتكم، أحبابي مراعاة سكة النبي صلى الله عليه وسلم، فمن سلكها فلا بد أن يصل إليه فيوصله إلى السعادة

---

[1] آل عمران: ١٩٠-١٩١.

[2] الآثار الكاملة، المجلد الأول، ص ٣٩٧.

الكبرى، ومن سلك غيرها من السكك هلك و لم ينفعه ما تمسك به[1]

وهو يقول أيضا:

"وكلما ينقص العبد من الدنيا وينال التعب فيها يزيد به عند الله تعالى، لأن العبد إذا لم تكن له همة عالية في اكتساب ما عند الله يبتليه الله في الدنيا لينال الدرجة العليا التي يبلغها بعمله وهمته، وإذا كانت له همة لما عند الله يبتليه الله للزيادة"[2]

ب- وكان التمسك بالقرآن والسنة يقترن عنده بالاجتهاد في فهم النصوص فهما يراعي حاجات المجتمع والمشاكل التي تواجه الناس ليكون التشريع تابعا منها وحلا عادلا لها، فنجده يخصص حيزا كبيرا من منشوراته لإعلان التشريعات الاقتصادية والاجتماعية الجديدة، فكانت قراراته بتأميم كل المواضع ذات النفع العام وضمها لبيت المال، ويقرر أن منتوج الأرض يكون للذي قام بالزراعة وليس لصاحب الأرض ضريبة يأخذها منه وأن ممتلكات وأموال بيت المال تكون للجميع حسب الاحتياج.

ويضع تعليماته حول آداب التجارة والمعاملات العامة قائلا:

---

[1] الآثار الكاملة، ص ٣٩٩، ولعلنا نجد الصلة واضحة بين محمد أحمد في عبارته هذه، وعبارة الجنيد (ت ٢٩٧ هـ) التي يشير فيها إلى منهجه في التصوف، وهو منهج يستند إلى الكتاب والسنة بشكل ظاهر: "الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من إقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم واتبع سنته ولزم طريقته، فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه "طبقات السلمي، ص ١٥٩، نقلا عن الدكتور أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط ٣، ص ١١٣.

[2] الآثار الكاملة، المجلد الأول، ص ٤١٣-٤١٤.

"يجب على كل من بلغه هذا المنشور ودرى ما فيه أن لا يفتري علـــى الله كذا، ولا يغشى أحد ولا يمكر ولا يخادع ولا ينقض عهدا ولا يحلف يمينا فـاجرة ولا يبخس ميزانا أو مكيالا ولا يطففه، وأن يتخذ بين ذلك سبيلا، ويلزم الصدق فى أخذه وعطائه وبيعه وشرائه وجميع معاملاته دون خيانة وغدر"[1]

جـــ- وهو يبحث على الشفقة علي العباد، ذاكـــرا ارتبـــاط المســـلمين ووحدقم، ويمنع سل السيوف وهز السلاح وركوب الخيل فى أماكن السكن، فلا يصح أن يحمل أحد سيفه مباهيا مغرورا بقوته أو داعيا إلى إخافـــة غـــيره مـــن المسلمين وغير المسلمين، فالسيف، وهو رمز للقوة والبطش، يجب ألا يستخدم إلا في مقتضاه الحقيقي وهو الجهاد في سبيل الله، وفى هذا يقول مخاطبا أتباعه:

"أحبابي، لا يخفى أن الإيمان يقتضي الاتصال وحسن الأفعال، والمؤمنـــون أولياء بعضهم بعضا، وما دام الله تعالى يخبر عن المؤمنين بأهم أوليـــاء بعضـــهم بعضا، والذي لا ينطق عن الهوى يخبر بأن المؤمنين كالجسد الواحد، فمن كـــان مؤمنا بالله ويصدق برسالة رسول الله فليشفق على المؤمنين كشفقته على نفســـه، ومن جملة الشفقة على المسلمين أن لا تسل سيفك بينهم، خوف أذية أحد بـــلا عناية، ولا تمز سلاحك على أحد أبدا لئلا يخرج السلاح عن اليد بالغفلة أو ينصل فيضر مؤمنا، ولا يكون سل السيوف إلا فى مقتضاه ومحله وهو الجهاد فى ســـبيل الله، وليحذر أصحاب الخيول من اقتحام الأخوان المؤمنين وإضرارهم فى ذلـــك، وعلى قدر ما يمكنكم أنصفوا المؤمنين وأزيلوا عنهم جميع الضرر"[2].

---

[1] راجع الآثار الكاملة، جـ١، ص ٤٠٨، ٤١٠، ٤٣٢، ٤٤٧.

[2] نفس المصدر، جـ١، ص٤٠١-٤٠٢.

د- وتصوف محمد أحمد، معتدل حين يستند فيه إلى الكتاب والسنة وعباراته التالية تؤكد هذا المعنى:

يقول: "لا يخفى على من نور الله بصيرته، وشرح صدره، أن الدين الذي يكون المتمسك به ناجيا عند الله هو دين الإسلام الذي جاءنا به نبينا محمد ونزل به القرآن من الملك العلام، وما سوى ذلك من الأديان فضلال يدعو إليه الشيطان حزبه ليكونوا من أصحاب السعير"[١]

وهو يقول أيضا:

"كل من نظر إلى شئ دون الله، وأثر في قلبه أنه ينفع أو يضر فقد أشرك فى الحقيقة إذ أن كل ما سوى الله باطل. فمن نسب إلى غيره عطاءا أو منعا أو نفعا أو ضرا، فقد ظلم بوضع الشيء فى غير موضعه، ونسب نعمة لغير من أنعم بها"[٢]

وأستمع إليه أيضا يقول:

"مذهبنا التوكل على الله، حيث أنه النافع والضار وناصية كل شئ بيده، بل لا يخرج عن قدرته فلتة خاطر ولا لفتة ناظر"[٣]

هذا، وقد تمثلت فى حركته كل حركات الإصلاح فى عصره، وفى مقدمتها حركة محمد بن عبد الوهاب الذي أخذ منه دعوته إلى العقيدة الصحيحة، والعودة إلى الكتاب والسنة، والتوجه إلى الله تعالى وحده بالدعاء والعبادة.

---

[١] منشورات المهدية، جـ٢، ص ٢٧٧، ٣١٩.

[٢] نفس المصدر، المنشور الصادر فى ٦ من صفر ١٣٠١ هـ.

[٣] منشورات المهدية، المنشور الصادر فى رجب ١٣٠١ هـ.

ويكفى محمد أحمد السوداني قيمة أنه فجر فى السودان أكبر ثورة إسلامية فى القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادى، فقد استطاع، وهو الصوفى البسيط، أن يحرز انتصارات عديدة توجها بفتح الخرطوم.

لقد مزج محمد أحمد بين الدين والحياة مزجا رائعا، فالإسلام هو الذى قاوم، والإسلام هو الذى جاهد، والإسلام هو الذى انتصر فى النهاية.

مراجع الدراسة

(١) المراجع العربية

١- ابراهيم فوزى:

السودان بين يدى غوردون وكتشنر، القاهرة، ١٣١٩ هـ.

٢- ابن تيمية:

١ -قاعدة جليلة فى التوسل والوسيلة، طـ١ المكتب الإسلامى، ١٣٩٠ هـ.

٢-الواسطة بين الخلق والحق، طـ١ المكتبة العلمية، لاهور-بدون.

٣- العبودية، طـ المكتب الإسلامى، ١٣٩٢ هـ.

٣-ابن خلدون، عبد الرحمن:

المقدمة، بيروت ١٩٦٧م.

٤-ابن عربى، محيى الدين:

الفتوحات المكية، جـ٣، دار صادر- بيروت-بدون.

٥-أبو الوفا الغنيمى التفتازانى (الدكتور):

علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٩م.

٦-أبو الوفا الغنيمى التفتازانى (الدكتور):

مدخل إلى التصوف الإسلامى، ط٣، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩١م.

٧-أحمد أمين:

ظهر الإسلام، جـ٤، الطبعة الخامسة، سنة ١٣٨٨ هـ.

٨- اسماعيل عبد القادر الكردفانى:

سعادة المستهدى بسيرة الإمام المهدى، تحقيق الدكتور محمد ابراهيم أبو سليم، دار الجيل، بيروت ١٩٧٣م.

٩- الحسن سعد محمد العبادى:

الأنوار السنية الماحية لظلام المنكرين على الحضرة المهدية، مطبعة المهدية، ١٣٠٤هـ/١٨٨٧م.

١٠- حسن أحمد محمود (الدكتور):

دور العرب فى نشر الحضارة فى غرب افريقيا، المجلة التاريخية المصرية، العدد ١٤، سنة ١٩٦٨م.

١١- الحسين ابراهيم زهرا:

الآيات البينات فى ظهور مهدى آخر الزمان وغاية الغابات، مطبعة المهدية ١٣٠٤ هـ/ ١٨٨٧م.

١٢- **حسين مؤنس (الدكتور):**

وثائق عن مهدى السودان، حوليات كلية الآداب (ابراهيم باشا)، المجلد الثانى، العدد الثانى.

١٣- **الشاطر بصيلى عبد الجليل:**

معالم تاريخ سودان وادى النيل من القرن العاشر إلى القرن التاسع عشر الميلادى، القاهرة ١٩٥٥م.

١٤- **الشهرستانى:**

الملل والنحل، تحقيق سيد كيلانى، جـ١، القاهرة، ١٩٦١ م.

١٥- **عبد المحمود نور الدائم:**

أزاهير الرياض، طـ٣، مكتبة القاهرة، ١٣٩٣ هـ/١٩٧٣م.

١٦- **عز الدين الأمين:**

قرية كترانج وأثرها العلمى فى السودان، الخرطوم، ١٩٧٥م.

١٧- **الغزالى (أبو حامد):**

إحياء علوم الدين، جـ٤،طـ الشعب، القاهرة-بدون.

١٨- **محمد إبراهيم أبو سليم (الدكتور):**

١-تحقيق مخطوط توشكى (النجومى)، رسالة دكتوراه، مخطوط، جامعة الخرطوم ١٩٦٦م.

٢-الحركة الفكرية فى المهدية، دار الجيل بيروت، ط٢، ١٩٨١م.

٣-المرشد إلى وثائق المهدى، جامعة الخرطوم، ١٩٦٩م.

١٩- محمد ابراهيم أبو سليم (الدكتور):

المصادر الأولية لفترة المهدية، المؤتمر الثانى، شعبة أبحاث السودان، جامعة الخرطوم، السابع إلى الثامن عشر، ديسمبر ١٩٧٠م.

٢٠- محمد أحمد بن عبد الله (المهدى السودانى):

١-منشورات المهدى، تحقيق الدكتور محمد ابراهيم أبو سليم، بيروت، ١٩٦٩م.

٢-الآثار الكاملة، جمع وتحقيق الدكتور محمد ابراهيم أبو سليم، المجلد الأول، الطبعة الأولى، دار جامعة الخرطوم للنشر ١٩٩٠م.

٢١- محمد إقبال (الدكتور):

تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، القاهرة، ١٩٥٥م.

٢٢- محمد بلو بن عثمان بن فودى:

اتفاق الميسور فى تاريخ بلاد التكرور، طبع دار الشعب، القاهرة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤ م.

٢٣- **محمد بن عبد المجيد بن محمد السراج:**

شقائق النعمان فى حياة المهدى، ووقـــائع الســـودان، القـــاهرة، ســـنة ١٣٦٦هــــ.

٢٤- **محمد بن عبد الوهاب:**

القسم الأول من مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب "العقيدة والآداب الإسلامية"،و"القسم الخامس- الرسائل الشخصية" نشر جامعة الإمـــــام محمد بن سعود الإسلامية-بدون.

٢٥- **محمد حسين آل كاشف الغطاء:**

أهل الشيعة وأصولها، القاهرة ١٩٥٨م.طـــ ١٠.

٢٦- **محمد سعيد القدال (الدكتور):**

الإمام المهدى، جامعة الخرطوم، ١٩٨٥م.

٢٧- **محمد فؤاد شكرى (الدكتور):**

السنوسية دين ودولة، القاهرة، ١٩٤٨م.

٢٨- **مكى شبيكة (الدكتور):**

السودان عبر القرون، بيروت، ١٩٦٥م.

٢٩- **نعوم شقير:**

تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته، جـــ٣، القاهرة ١٩٠٣م.

المراجع الأجنبية

30- Holt, P.M., Amodern History of the Sudan from the Funj Sultante to th present day, London, 1961.

31- Slatin, R.C. (Von): Fire and Sword in the Sudan, tr, by F.R Wingate, London, 1859.

32- Theoblod, A.b. : The Mahdism And the Angle-Egyptian, Sudan, London 1968.

33- Wingate , F.R.: Mahdism And the Angle- Egyptain, Sudan, London, 1968.

الفصل الثـــالـــث

"الاتجاه العقلي عند الإمام محمد عبده"

(١٢٦٦ هــ-١٣٢٣م /١٨٤٩ هــ -١٩٠٥ م)

ويشمل:

-التمهيد (حياته تشى بملامح التجديد ورفض التقليد).

- العقل وأهميته عند الإمام محمد عبده

(أ) الإمام مُحمد عبده يدعو إلى الانفتاح على الثقاقة الأوروبية.

(ب) الإمام مُحمد عبده يُحارب "الجمود والتقليد" ويدعـــو إلى "الاجتهاد".

(جـ) الإمام يؤمن بالعلاقات "الضرورية" بين الأسباب والمسببات.

(د) "العقل" و"حرية الإدارة" عند الإمام مُحمد عبده.

- الخاتمة.

تمهيد

حياته تشي بملامح التجديد ورفض التقليد:

قد لا نجد تعريفاً بالإمام محمد عبده وبدوره أبلغ من الجواب الذي ردَّ به الإمام جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) على سائليه، عندما كان يغادر أرض مصر منفياً بقرار من سلطانها، إذ سأله الناس، ماذا تركت لنا ؟ فأجاب قائلاً:

"تركتُ محمد عبده"

وشخصية إصلاحية كبيرة كمحمد عبده، لا يمكن استيعاب جوانبها بعيداً عما أحدثته من آثار عميقة، فى مسار حركة التجديد الإسلامية، سواء كان هذا الأثر فى حياة المجتمع المصري، أو كان على مستوى الأمة العربية والإسلامية ككل.

ولد الإمام محمد عبده حسن خير الله فى محلة "نصر" من ضواحي مدينة طنطا عام ١٢٦٦ هـ/١٨٤٩م بمركز شبراخيت من أعمال محافظة "البحيرة" لعائلة فلاحية متدينة محبة للعلم والمعرفة، وهو ينتسب من جهة أبيه لعائلة تركمانية، ومن جهة أمة لإحدى العائلات العربية، وتعتز أسرته بكثرة رجالها، ومقاومتهم لظلم الحكام، وقد علمته هذه النشأة الاعتزاز بالمجد والأصالة، والضن باحترامه على الحكام الظالمين، وقد لمس الأفغاني فيه هذا الخلق السامي، فداعبه مرة متسائلاً:

"قل لي بالله ... أى أبناء الملوك أنت؟!"

وقد بلغ بعقله وفكره إلى مكان هابته فيه الملوك، فقد قال عنه خصمه الخديوى عباس حلمى الثانى (١٨٧٤-١٩١٤): إنه يدخل علىّ كأنه فرعون"[١]

وهو مع هيبته وحدّته "طيب القلب، سليم الصدر، وفي لأصدقائه، لطيف الحديث، سمح النفس، ينصف الناس فى الحق حتى من نفسه، أميز شئ فيه

شجاعته الأدبية، لا يُدار ولا يُمار؛ ويقول ما يعتقد أمام أى عظيم، ويعتمد فى شجاعته على ربه وإيمانه، وكم سببت له شجاعته وصراحته من متاعب احتملها فى صبر وثبات، علماً بأنَ المقدمة لا بد أن تتبعها النتيجة"[٢].ثار وهو فى السابعة من عمره، على طريقة التعليم فى طنطا، وهى بعينها طريقته فى الأزهر بعد ذلك، تلك آلتي كانت محصورة فى كتاتيب الجوامع والمسجد على يد مشايخ القراء الذين يجهلون أصول التربية الحديثة، فكان الواحد منهم يفاجئ طلابه باصطلاحات نحوية أو فقهية لا يفهمونها، ولا يعتني بتفهم معانيها لهم، الأمر الذي ولد فى نفس محمد عبده النفور من العلم ومشايخه الذين كانوا يبدون له، بالرغم من صغر سنه، شبه أميين[٣]

وقد عبّر الإمام محمد عبده عن الأثر النفسي الذي تركه أسلوب التعليم السائد وقتذاك بقوله:

---

(١) محمد رشيد رضا: تاريخ الإستاذ الإمام محمد عبده، الجزء الأول القاهرة، الطبعة الأولى، مطبعة المنار بمصر سنة ١٣٥٠ هـ-١٩٣١م، ص ١٦ وما بعدها.

(٢) احمد أمين: زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، ص ٣٢٦، بيروت ، دار الكتاب العربى.

(٣) راجع عباس محمود العقاد: محمد عبده، عبقرى الإصلاح والتعليم. القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر، ط٣ دار الكتاب العربى ، ١٩٦٩م، ص ٧١،٧٠.

"فهذا، أول أثر وجدته فى نفسى من طريقة التعليم فى طنطا، وهى بعينـــــها طريقته فى الأزهر، وهو الأثر الذي يجده خمسة وتسعون فى المائة، ممن لا يســاعدهم القدر لصحبة من لا يلتزمون هذا السبيل فى التعليم، سبيل إلقاء المعّلم ما يعرفه أو ما لا يعرفه، بدون أنْ يّراعى المتعلم ودرجة استعداده للفهم، غير أنّ الأغلب من الطلبة الذين لا يفهمون تغشهم أنفسهم فيظنون أنهم فهموا شيئاً، فيستمرون على الطلــب إلى أنّ يبلغوا سن الرجال وهم فى أحلام الأطفال، ثم يبتلى بهم الناس، وتصاب بهـم العامة، فتعظم بهم الرزية، لأنهم جُهال يزيدون الجاهل جهالة، ويضلُلون من توجــد عنده داعية الاسترشاد، ويؤذون بدعاويهم من يكون على شئ من العلم، ويحولــون بنه وبين نفع الناس بعلمه[1]

ولكن كان لشخصية الشيخ درويش خضر[2] أكبر الأثر فى نفـــس محمـــد عبده، فقد ألقى إليه ببعض من حكمة التصوف، وقاده إلى شـــئ مـــن ســلوك الصوفية، فعادت إليه الرغبة فى طلب العلم، بعد ما صدته عنها أساليب التدريـــس العقيمة، فعاد إلى "الجامع الأحمدى" سنة ١٨٦٥ م (سنة ١٢٨٢ هـــ) وبدأ يفكـــر فى الذهاب إلى القاهرة كي يلتحق بالجامع الأزهر، وهنا بدأت براعم وعيه تتفتـــق وتزهر بعد ما أوصدها الأساليب والطرق النعليمية العقيمة التي كـــانت متبعـــة فى مسجد طنطا، مما عكس تحولاً كبيراً فى حياته، جعله مُحِبًّاً للعلم بدلاً من النفـــور منه.

ويصور الإمام عبده لنا هذا الأثر الكبير فى نفسه فيقول:

---

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) أحد أقارب محمد عبده، وكان متصوفا، يفيض حكمة ووقاراً ولطفاً، مما أهله ليكون قادراً على الإرشاد والتكميل.

"جاءني هذا الشيخ، وبيده كتاب، وسألني أن أقرأ فيه شيئا لضعف بصـــره، فدفعت طلبه بشدة ولعنت القراءة ومن يشتغل بها، ولكن الشيخ تبسم وتجلـــى فى ألطف مظاهر الحلم، و لم يزل بي حتى أخذت الكتاب، وقرأت منه بضعة أســـطر، فإندفع يفسر لي معاني ما قرأت بعبارة واضحة، تغالب إعراضي فتغلبه وتســـبق إلى نفسى، وبعد قليل تركت الكتاب إلى اللعب، وفى اليوم التالي جاءني الشيخ بكتابه وفعل كما فعل فى اليوم الأول، أما اليوم الثالث فقد بقيت أقرأ له فيه، وهو يشــرح لى معاني ما أقرأ نحو ثلاث ساعات لم أمل فيها منها، و لم يأت على اليوم الخـــامس الا وقد صار أبغض شئ إلى ما كنت أبغضه من مطالعة وفهم، وفى اليوم الســـابع سألت الشيخ: ماهى طريقتكم؟ فقال: طريقتنا الإسلام، فقلت: أو ليس كل هـؤلاء لناس بمسلمين: قال: لو كانوا مسلمين لما رأيتهم يتنازعون على التافه من الأمر ولما سمعتهم يحلفون بالله كاذبين وبغير سبب"

ويتابع الإمام حديثة قائلا: "هذه الكلمات كأنها نار أحرقت جميع ما كـــان عندي من المتاع القديم، متاع الغرور بأننا مسلمون ناجون، وإن كنـــا فى غمـــرة ساهية، فلم تمضى على بضعة أيام إلا ورأيتني أطير بنفسي فى عالم آخر غير الـــذي كنت أعهد، واتسع لي ما كان ضيقا، وصغر عندي من الدنيا ما كان كبيرا، وعظم عندي من أمر العرفان والتروع بالنفس إلى جانب القدس ما كان صغيرا، وتفرقـــت عني جميع الهموم و لم يبق لي إلا هم واحد، وهو أن أكون كامل المعرفة، كامل أدب النفس، و لم أجد إماما يرشدني إلى ما وجهت إليه نفسى إلا ذلك الشـــيخ الـــذي أخرجني فى بضعة أيام من سجن الجهل إلى فضاء المعرفة، ومن قيـــود التقليـــد إلى

إطلاق التوحيد، هو الذي ردّ لى ما كان غاب من غريزتي، وكشف لي ما كـــان أخفى عنى مما أودع فى فطرتي"[1]

وهكذا نرى أن الشيخ درويش أعاد تلميذه محمد عبده إلى الجادة بالمثـــابرة والمصابرة، وباليسر الذي يروض النفوس النافرة، وبالطريقة الصحيحة فى التربيـة إذ جعله يقرأ له، ثم تركه يقرأ لنفسه، فتفتحت نفسه بنفسه، وكل ذلك منهج قـــرآني هو الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة.

ونرى أيضاً أن الشيخ درويش قد أخرج تلميذه- محمد عبده-مـــن قيـــود التقليد البغيض إلى عالم التوحيد والزهادة والعبادة، وإلى العمل بذلك كله، فتقشف وتهجد، وتوجه من جهاد النفس إلى اجتهاد الرأي، ونجده ينطلق بعد ذلك من علوم القرآن والحديث والشريعة واللغة إلى علوم أخرى لم تبـــق منـــها فى الأزهـــر إلاّ ذكريات.

فقد ذهب الإمام إلى الأزهر بمصر فى فبراير سنة ١٨٦٦ م.، وهناك انطلـــق بنهم يعب من معين العلوم، متجولا على حلقات الدرس التي كانت قاعات الأزهـر تعج بها، واستطاع فى فترة وجيزة أن يقف على كافـــة النشـــاطات والاتجاهـــات الفكرية التي كانت سائدة فى الأزهر.

وفى عام (١٨٧١م-١٢٨٨ هـ) زار جمال الدين الأفغانى مصـــــر للمـــرة الثانية، فسعى محمد عبده للالتقاء به، والتعرف إليه عن كثب، لما سمع عنه من أخبار طبقت الآفاق بشهرتها، حتى لازمه فى مجلسه، وغدا ظلا للأفغـــاني لا يفارقـــه ولا يبتعد عنه، "وكان الإمام يومئذ فتى، متأثرة كل عواطف قلبه الفتى بمنازع التصـوف

---

[1] راجع: طاهر الطناحي: مذكرات الإمام محمد عبده، القاهرة، دار الهلال، بدون تاريخ ٣١، ٣٢

ورياضته ومواجده، وكان يتلقى علوم الأزهر على أنماطها المعروفة، متشوقا فى نفس الوقت إلى علوم أخرى حدثه عنها الشيخ درويش خضر، وكان السيد الأفغاني وحده قادرا على دفع محمد عبده إلى الحياة العاملة ودراسة العلوم المختلفة كالفلسفة والرياضيات والكلام والأخلاق والسياسة وغيرها، مما لم يكن له مكان فى مناهج الأزهر"[١] وقد أخذ محمد عبده عن أستاذه الأفغانى منهج الإصلاح الدينى كسبيل لحياة الشرق والشرقيين، وقدم بهذا المنهج مذهبا مكتمل القسمات، وتبنى الفكر الاجتماعي المتقدم، عندما انطلق من منطق العصر واحتياجاته، إلى النظر فى تراث الإسلام الاجتماعي والاقتصادي بعقل واعي وأفق مستنير.[٢]

وبعد نيله شهادة العالمية عام ١٨٧٧م (١٣ جمادى سنة ١٢٩٤هـ)، بدأت رحلته الإصلاحية التحديدية، وكانت الخطوة الأولى فيها التحاقه بالتدريس فى الأزهر متبعا منهجا جديدا يستطيع به تربية العقل، وفهم الكون والحياة من خلال نظرة إسلامية جديدة، إذ انطلق الإمام محمد عبده فى هذا المجال من عاملين: "الأول: تدريس العقائد على أساس البراهين القطعية، وقد تأثر بهذه النزعة منذ أن اتصل بالسيد جمال الدين الأفغاني. والثاني: تجديد ما يلي من العلوم العقلية، وغيرها من العلوم التي كان ينفر رجال الأزهر من الاشتغال أو البحث فيها خوفا على عقيدتهم"[٣]

---

[١] محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، الجزء الأول، ص ٣٦.

[٢] الإمام محمد عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عماره. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، أغسطس ١٩٧٢م، جـ١،ص ١٠.

[٣] عبد المنعم حماده: الأستاذ الإمام محمد عبده، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٥م، ص ٥٩-٦٠

فنجد الإمام يدرس، فى تلك الفترة، كتب المنطق، والكلام المشوب بالفلسفه فى الأزهر، كما درس فى داره لبعض تلاميذه كتاب "تهذيب الأخلاق" لابن مسكويه، وكتاب "التحفة الأدبية" فى تاريخ تمدن الممالك الأوربية" تأليف فرانسوا جيز وتعريب نعمة الله الخورى وأيضا مما تأثر به من دروس وكتابات الأفغاني.

وفى عام ١٨٧٨م (أواخر ١٢٩٥هـ) عين الإمام مدرسا للتاريخ فى دار العلوم، فلم يقرأ لتلاميذه ملخص ابن الأثير والطبرى كما كان متبعا، وإنما قرأ لهم مقدمة ابن خلدون، وكان يهدف من وراء ذلك بث أفكاره السياسية والاجتماعية فى أذهان تلاميذه، أما أعماله الفكرية فى تلك الفترة، إضافة إلى دروسه وتدريسه، فكانت مقالاته فى الصحف، وصياغته العديد من آثار أستاذه الأفغاني مثل "حاشيته على شرح الدوانى للعقائد العضدية، ورسالة الواردات" وصاغ أيضا الرسالة التى ترجمها على باشا مبارك، ونشرها بالأهرام بعنوان "المدبر الإنساني والمدبر العقلي والروحي"[١]

وعندما انفجرت ثورة عرابى الشعبية مطالبة بدستور للبلاد، وبإصلاحات داخلية، وإقامة مجلس نيابى يكون ممثلا حقيقيا للشعب، انضم الإمام محمد عبده لهذه الثورة، بعدما رأى أنها تتفق ونزعته الإصلاحية.

وفى منفاه الأول ببيروت سنة ١٨٨٢م يدعوه أستاذه جمال الدين الأفغانى ليوافيه إلى باريس فيلبى الدعوة، ويشتركان فى إخراج مجلة "العروة الوثقى" للسيد التوجيه والروح ورسم الخطط وإبداء الأفكار، وللشيخ التحرير والصياغة وتفصيل المعانى"[٢]

---

[١] محمد عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق الدكتور محمد عماره، جـ١، ص٢٢-٢٣.

[٢] احمد امين: زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، ص ٣٠٥

وبعد أن توقفت مجلة "العروة الوثقى" عن الصدور لنجاح الإنجليز فى التضييق عليها ومحاصرتها، ترك محمد عبده فرنسا متوجها إلى تونس ومنها إلى بيروت عام ١٨٨٥م، وهناك أسس جمعية للتقارب بين الأديان الثلاثة الإسلام والمسيحية واليهودية، كما اتجه إلى الكتابة فى الموضوعات الدينية والتعليمية، وشرع فى تحقيق كتب التراث العربى الإسلامى، فحقق وشرح "مقالات بديع الزمان الهمذانى" و"نهج البلاغة" كما أتم ترجمة "رسالة الرد على الدهريين" للأفغانى عن الفارسية، كما بدأ فى تفسير القرآن بمنهج جديد يعتمد على العقل[1]

ويعود الإمام محمد عبده إلى مصر عام ١٨٨٩م، بع غياب استمر ست سنوات وعمل فترة بالقضاء حاول خلالها إصلاحه ورفع مستواه، وكان فى أحكامه غير مقيد حرفيا بالقانون ومبادئه، فحارب فى أحكامه كافة المفاسد، واشتهر باجتهاده وعدله واستقامته، حتى لقب "بالقاضى العادل المجتهد"[2]

ويعين مفتيا للديار المصرية فى ٣ يونيو ١٨٩٩، وفى ٢٤ يونيو من نفس العام أصبح عضوا فى "مجلس شورى القوانين" وفى عام ١٩٠٠ أسس "جمعية إحياء العلوم العربية".

ومن أبرز أعماله الفكرية فى هذه المرحلة "فتاويه" وأحاديثه للصحف والمجلات، و"رسالة التوحيد"و تحقيق شرح البصائر النصيرية للطوسى "وتحقيق شرح دلائل الإعجاز"و"اسرار البلاغة" للجرجانى، ومقالاته فى "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية التى رد بها على فرح أنطون سنة ١٩٠٢م، و"تقرير إصلاح المحاكم الشرعية سنة ١٨٩٩م، والفصول التى شارك بها فى كتاب "تحريم المرأة" لقاسم أمين

---

[1] محمد رشيد رضا، تاريخ الإمام محمد عبده، جـ١، ص ٣٩٧،٤١٧.

[2] الكتاب نفسه جـ١، ص ٤٣٢.

سنة ١٨٩٩م، وأيضا ترجمته لكتاب "التربية" لهربرت سبنسر عن الفرنسية، وكذلك وصيته التربوية التى أملاها بالفرنسية فى مرضه الأخير على " الكونت دى جريفل"، فنشرها فى كتابه "مصر الحديثة".[١]

وفى مارس ١٩٠٥م، استقال الإمام من مجلس إدارة الأزهر، احتجاجا على تدخل الخديوى عباس حلمى، السلبى فى الأزهر والأوقاف، وتشتد وطأة المرض عليه ويضعف جسمه، وتخمد قواه من جراء مرض خبيث ألم به، وتفيض روحه فى الساعة الخامسة من مساء يوم ١١ يوليو سنة ١٩٠٥م (٧ جمادى الأول سنة ١٣٢٣ هـ).

ولسنا فى حاجة [٢] إلى القول بأن الإمام محمد عبده قد ترك لنا مدرسة فكرية ليس فى مصر وحدها، بل فى العديد من البلدان العربية الإسلامية، وكم نجد آراءه تتردد بلا انقطاع وحتى أيامنا الحالية عند كثير من مفكرينا شرقا وغربا، وبصورة مباشرة أو غير مباشرة، وهذا يدلنا على بصماته القوية على خريطة فكرنا العربى الإسلامى المعاصر

ثانيا: العقل وأهميته عند الإمام محمد عبده:

يعطى الإمام محمد عبده للعقل أهمية ودورا كبيرا، فنراه فى "رسالة التوحيد" يقرر أن من قضايا الدين ما لا يمكن فهمه والتصديق به من طريق العقل، كالعلم بوجود الله وصفاته، ثم إرسال الرسل وعلمه بما يوحى إليهم، وأن الدين احترم العقل الإنسانى وأعلى من قدره، و لم يطلب منا التسليم بقضايا الدين لمجرد ورودها

(١) راجع محمد عبده لى عماره، الإعمال الكاملة للإمام، جـ١، ص ٣١.

(٢) راجع دراسة الدكتور عاطف العراقى لكتاب "الإسلام دين العلم والمدنية" لمحمد عبده، ص١٠، سينا للنشر، القاهرة ١٩٨٧م.

فى القرآن الكريم، بل استنهض الحجج وأقام البراهين والأدلة القاطعة للـــرد علـــى المتشككين، مخاطبا العقل ليستبطن الأشياء لكى يصل إلى ما هو يقين.[1]

والقرآن الكريم، ككتاب دين، ناشد الإنسان المسلم أن يعمل عقله من أجل فهم هذا الكون، واستكناه سره مفسحا أمامه كل السبل التى يمكن أن تجعل منـــه سيدا للطبيعة، " وبذلك خرج القرآن الكريم على تزمت أهل الأديـــان الســابقين وضغطهم على حرية الفكر والبحث، وأمرهم بالتسليم والإذعان من غير نقـــاش أو فهم، إن القرآن الكريم، فى رأى الإمام، جدير بأن يسمى "كتاب حريـــة الفكـــر، واحترام العقل وتكوين شخصية الفرد عن طريق بحثه وعلمـــه واســتخدام عقلـــه وفكره.[2]

فقد خاطبنا القرآن بهذا، على حين أن أهل الكتـــاب كـــانوا متفقـــين فى تقاليدهم وسيرتهم العملية على أن العقل والدين ضدان لا يجتمعان، والعلم والديـــن خصمان لا يتفقان، وأن جميع ما يستنتجه العقل خارجا عن نص الكتـــاب فـــهو باطل[3] ، وعلى هذا يرى الإمام أن هناك أمما كثيرة فى غابر الزمان عرفت العلـــوم التى تبحث فى تفسير المسائل الإلهية، لكن أفضلها هو الذى استند إلى العقل وأقـــام الحجج والبراهين القاطعة، فيذكر أن "علم تقرير العقائد كان معروفا عند الأمم قبل الإسلام، لكن هذه الأمم لم تعتمد على الدليل العقلي وبناء الآراء والعقائد علـــى

---

[1] راجع محمد عبده: رسالة التوحيد فى عماره، الأعمال الكاملة، جـ٣، ص ٣٨٦.

[2] الإمام محمد عبده: تفسير المنار، جـ١، مكتبة القاهرة، مصر ص ٢٤٩.

[3] عبد الله محمود شحاته: منهج الإمام محمد عبده فى تفسير القرآن، القاهرة، المجلس الأعلـــى لرعايـــة الفنون والآداب، ١٩٦٣م. ص ٧٣.

مافى طبيعة الوجود، وما يشتمل عليه نظام الكون، حتى جاء الإسلام فأقام الدعـوى واستنهض الفكر وخاطب العقل، وحث أصحابه على الإمعان فى الكون حتى نوقن به يقيناً كاملاً"[1].

ومحمد عبده، فى إعلائه شأن العقل بوصفة الطريق الموصِّل إلى معرفة الوجود بما فى ذلك الله تبارك وتعالى، يقترب من موقف المعتزلة، وأكثر فلاسفة المســلمين، وهو يعبر عن ذلك قائلاً:

"إنَّ العقل من أجَّل القوى، بل هو قوة القوى الإنسانية وعمادها، والكـــون جميعه هو صحيفته التى ينظر فيها أو كتابه الذى يتلوه، وكل ما يقرأ فيه هو هدايـــة إلى الله وسبيل للوصول إليه"[2]

والعقل عند الإمام محمد عبده قادرٌ على التمييز بين الحسن والقبيح، فالحسن ما توافق مع العقل، والقبيح هو تعارض معه، فالإنسان "بما فطر علية من عقل قـادرٌ على التمييز بين الحسن والقبيح فى جميع معاينهما، دون انتظار لما يقضى به العُــرف أو ما يأمر به الشرع"[3].

وإذا كان العقل قادراً على التمييز بين الخير والشر، بالاعتماد على نفســـه، فإنه سيصل إلى نفس النتائج التى حصلها الشرع، ويقول الإمام فى ذلك:

"فإن وصل مستدل ببرهانه إلى إثبات الواجب وصفاته غير الســــمعية، و لم تبلغه بذلك رسالة، كما حصل لبعض أقوام من البشر، ثم انتقل من النظر فى ذلـــك

---

(1) محمد عبده: رسالة التوحيد، فى عمارة الأعمال الكاملة. جـ٣، ص ٣٥٥.

(2) محمد عبده: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، مصر، مطبعة المنار. ١٣٦٧ هـ ، ص٤٤.

(3) محمد عبده: رسالة التوحيد، فى عمارة الأعمال الكاملة. جـ٣،ص ٣٩٣.

وفى أطوار نفسه إلى أن مبدأ العقل فى الإنسان يبقى بعد موته، كما وقـــع لقـــوم آخرين، فأى مانع عقلى أو شرعى يخطر عليه أن يقول بعد ذلك بحكم عقلـــه إن معرفة الله واجبة، وأن جميع الفضائل وما يتبعها من الأعمال مفروضة، وأن الرذائـــل وما يكون عنها محظورة، وأن يأخذ الأعمال بمثل ما أخذ به حيث لم يوجد شـــرع يعارضه"[1]

وفكر الإمام هنا يقترب من فكر المعتزلة الذين تأثروا بالفلسفة اليونانيـــة فى آرائهم وأخذوا عنها كثيرا فى استدلالهم، فظهرت فى أدلتهم ومقدمات أقيســـتهم، وذلك لأنهم وجدوا فيها ما يرضى فهمهم العقلى وشغفهم الفكرى، وهذا أدى بهم إلى اعتمادهم المطلق على العقل، فكل مسألة من مسائلهم يعرضونها على العقـــل، فما قبله أقروه، وما لم يقبله رفضوه.

فقد أعطى المعتزلة للعقل دوراً أولياً وسابقاً على الشرع، وجعلـــوا الدليـــل السمعى تابعاً للدليل العقلى ومترتباً عليه، أى أنهم جعلوا الدليل العقلـــى أصـــلاً، والدليل الشرعى فرعاً على الدليل العقلى.[2]

ويرتد هذا الفصل بين الدليل الشرعى، وتقرير أسبقية الأول على الثـــانى إلى الجبائيين أبى على (المتوفى سنة ٢٩٥هـــ) وأبى هاشم (المتوفى فى سنة ٣٢١هـــــــ) اللذين اتفقا، فيما يروى الشهرستانى، "على أنّ المعرفة وشكر المنّعم ومعرفة الحســـن والقبح واجبات عقلية، وأثبتا شريعة عقلية".[3]

---

(١) الكتاب نفسه، ص ٣٩٤.

(٢) الدكتور نصر حامد أبو زيد: الإتجاه العقلى فى التفسير، دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة، طـ٢، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ١٩٨٣م، ص ٥٩.

(٣) الملل والنحل: تحقيق محمد سيد كيلانى، مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٦٧م، جـ١، ص ٨٩.

بمعنى أنَّ العقل يستطيع أنْ يصل إلى كليات الأحكام المتصلة بـــالله تعـــالى وصفاته من التوحيد والعدل ووجوب شكره تعالى، كما أنه، أى العقل، يمكنـــه أنْ يعرف الحسن والقبح على الجملة، وتختص الشريعة بأنها تكشف له عن الطرائق التى يستطيع بها أنْ يؤدى هذه الواجبات العقلية، تختص الشريعة بأن تعـــرف العقـــل مقادير الطاعات كالصلاة والزكاة، ومواقيتها، وهى أمورٌ لا يســـتطيع العقـــل أن يعرفها وإن عرف-على الجملة دون التفصيل، وجوب رد الوديعة وشكر المُنعِم.

غير أن القول بأسبقية الدليل العقلى على الدليل الشـــرعى، واعتبـــار الأول أصلاً، والثانى فرعاً، لا يعنى وجود تعارض بينهما، فهما متفقـــان ومتطابقـــان، فى رأى القاضى عبد الجبار (المتوفى سنة ٤١٥ هـــ)، "إذ ليس فى القرآن إلاَّ ما يوافـــق طريقة العقل، ولو جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله، من حيث لا يوجـــد فى أدلته إلا ما يسلم على طريقة العقول ويوافقها، إما على جهة الحقيقة، أو على المجاز لكان أقرب"[(١)]

وهكذا يتبين لنا، أن الإمام محمد عبده، بإعلائه من شأن العقـــل، وجعلـــه معيارا وميزانا حتى بالنسبة للنصوص والمأثورات، يعتبر بهذا، الامتداد المتطور لمدرسة المعتزلة، فرسان العقلانية فى تراثنا القديم[(٢)]

وأيضا، فإن الإمام، فى دعوته إلى الاعتماد على العقـــل واتخـــاذه أساســـا ومنهجا، يعتبر امتدادا لابن رشد (المتوفى سنة ٥٩٥ هـــ)، "صاحب أصرح اتجـــاه

---

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى، الجزء السادس عشر، المجاز القرآن، تحقيق أمين الخولى، ١٣٨٠هـ ١٩٦٠م، ص ٤٠٣.

(٢) راجع: محمد عماره: تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة، دار الهلال، العدد ٣٨٠، شوال ١٣٠٢هـ أغسطس ١٩٨٢م، ص ١٣٣.

عقلي في فكرنا الفلسفي العربي، فمذهبه يتخذ من العقل هاديا، ومن مبادئ المنطق ركيزة له وأساسا، ومن هنا كانت نزعته تواكب العقل، حتى أصبح ابن رشد بحق فيلسوف العقل في الإسلام، بحيث لا تذكر كلمة العقل إلا ويذكر معها اسم ابن رشد، فلسفة ابن رشد، ومنهج ابن رشد"[1]

(أ) الإمام محمد عبده يدعو إلى الانفتاح على الثقافة الأوربية:

والمجتمع الصالح الذي أراده الإمام محمد عبده "هو مجتمع يسوده العقل لا القانون"، ذلك أن المسلم الحق في رأيه، هو الذي يعتمد على العقل في شئون الدنيا والدين، وما الكافر آلا ذلك الإنسان الذى يغمض عينيه فلا يرى نور الحقيقة، ولا يقبل اعتماد البراهين العقلية، والإسلام، بخلاف ما زعم أعداؤه، لم يدع إلى إهمال العقل، بل حث على العلوم العقلية، وغيرها من العلوم، والمجتمع المثالي أو الصالح هو الذى يقبل أوامر الله، ويمتثل لها، ويفسرها تفسيرا عقليا، وفقا للصالح العام، إنه مجتمع الفضيلة والسعادة والرخاء والقوة.[2]

فيكفي الشيخ محمد عبده فخرا أنه كان من خلال كتبه ورسائله مدافعا عن العقل إلى حد كبير، العقل الذى يعد أشرف ما في الإنسان، والذى عن طريقه استطاع تأويل النصوص الدينية، تأويلا معبرا عن الاجتهاد وسعة الإطلاع، والرغبة في اكتشاف الحقيقة[3]

---

[1] الدكتور عاطف العراقي: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، ط-١، دار المعارف، ١٩٨٠م.

[2] على المحافظة: الإتجاهات الفكرية عند العرب، بيروت، الاهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥، ص ٨١-٨٢.

[3] راجع الدراسة التى قام بها الدكتور عاطف العراقى لكتاب الشيخ محمد عبده "الإسلام دين العلم والمدنية، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٠، ص ١٢، ص ٤٥.

وأن أكثر الآراء التي تركها لنا "محمد عبده" تدلنا على أنـــه كـــان ســـابقا لعصره، وعلى أنه كان يتمتع بعقلية نقدية دقيقة[1]

ولقد شغلت مشكلة المصالحة بين الإسلام ومتطلبات العصر ذهن الإمـــام، هذه المشكلة التي كانت نتاج تفكير المتزمتين من رجال الدين، ويرى :"أن بإمكـــان المسلمين أن يلحقوا بركب التقدم الأوربي، إذا ما انطلق الفكر الإسلامي من عقاله، بممارسة التفكير العقلي وتبني العلوم الأوربية، وهي العلوم التي أسهم فيها المســـلمون أنفسهم في الماضي، فمن الخير إذن، كما رأى بعض معاصريه، اقتبـــاس عنـــاصر الحضارة الغربية لتتيح للمسلمين استعادة مكانتهم"[2]

وكانت الخلفية الفكرية لفلسفة الإمام محمد عبده، تقوم على إيقاظ العـــالم الإسلامي، من سباته العميق ليعود إليه من جديد مجده التليد السابق، والذي كـــان في السابق حقيقة واقعة، ومن هذا المنطلق فإن قوة الإمام الفكرية تكمن في جمعـــه بين الدين والفلسفة، والتوفيق بينهما بعد أن كانا في نظر علماء الدين التقليديـــن متناقضين، وفي هذا يقول الدكتور عثمان أمين:

" وأكبر الظن أن هذه الصفة التي أثارت شكوك المتزمتين من المسلمين، أولئك الذين يـــرون فـــي الفـــلسفة عـــدوا وراثيـــا للـــدين"[3]

---

[1] نفس المصدر السابق.

[2] راجع مجيد خوري: الإتجاهات السياسية في العالم العربي، دور الأفكار والمثل العليا في السياسة، طـ بيروت، الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٢م، ص ٧٧.

[3] الدكتور عثمان أمين: رائد الفكر المصري، الإمام محمد عبده، طـ٢، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥م، ص ٧٤.

ويسوق " البرت حوراني" مقارنة بين الفليسوف الفرنسي أوجست كونت والإمام محمد عبده، مشيرا إلى أن هناك تقاربا فى تفكيرهما، "فنقطة الانطلاق فى تفكير كونت كانت الثورة الفرنسية حيث قامت العقلانية بتهديم نفوذ الأكليروس، ثم أوشكت أن تهدم النظام المتمدن أيضا، وكان المخرج لإنهاء العهد الثورى خلق نظام من الأفكار يقبله الجميع، وإيجاد سلطة روحيه جديدة مهيمنة تشرف على نظام التربيه، وتهدف إلى إقامة علم الاجتماع على أسس عقلية، وكان الإمام يرى أن الإسلام يحتوى علي بذور هذا الدين العقلى مما يؤهله لأن يكون أساسا للحياة الحديثة، أما النخبة التى ستتولى حراسته فتكون فريقا وسطا بين القوى التقليدية والثورية التى أشار إليها كونت"(١).

ونرى أن انفتاح الإمام محمد عبده على الغرب، يمنحه تفردا تاريخيا، إذا ما أخذنا موقفه قياسا إلى مواقف علماء الدين فى تلك المرحلة، واند كان فى محاولة الإمام التأليف بين الفكر الإسلامى والفكر الغربى، إضافة جديدة إلى تاريخ الفكر الإسلامى منحته قدرة على المواجهة والاستمرار، وعمقت فيه روح البحث والجدل التى ساهمت فى اقتباس بعض الأفكار الهامة فى مجال الاجتماع والسياسة والقانون، هذا إذا علمنا أن حضارة الغرب وعلومه عند الإمام كانت وسيلة لاغاية، أراد بها إحياء المجتمع الاسلامى ودفعه إلى الأمام دون السماح بالنيل من العقيدة الإسلامية، وهنا يمكن القول أن حداثة الإمام استندت على الربط بين الإسلام والغرب.

"فكان-الإمام محمد عبده-أظهر المصلحين فى هذا القرن ممن جمعوا بين الماضى والحاضر، وكانت ميزتهم على رجال المدرسة الحديثة، أنهم يجمعون بين الثقافة القديمة والحديثة، فينادون بإصلاح القديم عن بصيرة، ويجعلونه أساسا لما يراد

---

(1)Albert Hourani, Arabic though in the liberal Age 1798-1939, London. Oxford University, Paress, 1970,P.10.

إضافته إليه من الإصلاح الحديث، حتى لا تنقطع صلتنا بماضينا، ولا نكون بالاقتصار على أوربا ذيلا من ذيولها"[1]

ويعتبر المستشرق الإنجليزى جب أن الإمام " هو الوحيد من علماء المسلمين الذى قام، على غرار الغرب فى اللاهوت، بمهمة إعطاء شكل جديد للتفكير الدينى وفقا للآراء الدينية السائدة"[2].

لكن ثمة موقف مختلف قدمه الدكتور محمد محمد حسين الذى أعتبر أن الوعى بالغرب الذى أخذ به محمد عبده كان خطرا على الوحدة الإسلامية، "فمن الواضح أن هذه الدعوة التى نادى بها محمد عبده، وهى الدعوة إلى الملاءمة بين الإسلام وبين الحياة فى القرن العشرين، مترتبة على ما يردده الغربيون من أن الإسلام دين متخلف: لا يناسب العصر الحديث، فهى محاولة للرد على هذا الزعم ولكنها فى الوقت نفسه تسليم به، وأخطر ما تنطوى عليه هذه الدعوة هو تفتيت الوحدة الإسلامية"[3]

والتمسك ببعض الأصول الحضارية، وسلوك سبيل الإسلام، والإستعانه به فى تحريك الأمة إلى التجديد الحضارى، لا يعنى فى رأى الإمام محمد عبده، الرجوع للعيش فى الماضى، والاكتفاء بالتراث الدينى والعلوم الشرعية فى النهضة والإصلاح،

---

(1) عبد المتعال الصعيدى: المجددون فى الإسلام، القاهرة، مطبعة مكتبة الأداب، بدون تاريخ، ص ٥٢٤.

(2) جب: الإتجاهات الحديثة فى الإسلام، تعريف جماعة من الأساتذة الجامعيين، ط١ (بيروت المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع، ص ٦٧.

(3) الإتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر، جـ٢،طـ٢، بيروت، دار النهضة للطباعة والنشر ١٩٧٢م، ص ٣٠٦.

ذلك أن الإصلاح الدينى شئ، والإصلاح المدنى والتجدد الحضارى شئ آخر -وإن لم يكن بينهما انفصال- وبعبارة الإمام محمد عبده:

"لو رزق الله المسلمين حاكما يعرف دينه ويأخذهم بأحكامه، لرأيتهم قد نهضوا، والقرآن الكريم فى إحدى اليدين، وما قرر الأولون، وما أكتشف الآخرون فى اليد الأخرى ، ذلك لأخرتهم، وهذا لدنياهم، ولساروا يزاحمون الأوربيين فيزحمونهم"[1]

وكما خالف الإمام محمد عبده تيار السلفية غير العقلانية وغير المستنيرة، تلك التى وقفت عند ظواهر النصوص، اختلف كذلك وخالف التيار الذى انبهر بحضارة الغرب، فدعا إلى أن نبدأ من حيث انتهى الغرب، وأن نسلك نفس الوسائل والوسائط التى سلكها إلى ذات الأهداف والغايات التى استهدفها وبعبارة الإمام:-

"لقد خالفت بدعوتى رأى الفئتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة، طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون العصر ومن هو فى ناحيتهم"[2]

فالرجل كان صاحب "سلفية عقلية" تميز بها عن مواقف "السلفيين" الذين اكتفوا بالموقف "السلفى" وعن "العقلانيين" الذين انطلقوا من منطلق العقل فقط لا غير.

فأغلب الذين اتخذوا الموقف السلفى نراهم قد أعلوا من قدر النصوص المأثورة عن الأولين على قدر العقل، وهذا ما رفضه الأستاذ الإمام عندما أعلى من قدر العقل، واعتراف له بمكانه الممتاز بين القوى الإنسانية المختلفة.

---

(1) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جـ٣، ص٢٥١-٢٥٢.

(2) نفسه، جـ٢، ص ٣١٨.

وأغلب الذين انطلقوا من منطلق العقل فقط، قد أهدروا قيمة النصوص المأثورة دون تمييز بين هذه النصوص، وهذا ما لم يصنعه الأستاذ الإمام عندما ميز بين ما هو متواتر لا يرقى إليه الشك، مثل القرآن الكريم، وبين ما جاءنا بواسطة رواة لا نستطيع التأكد من صدقهم، وأسانيد لا نملك التحقق من سلامتها، ووفائها بالمطلوب، فالرجل يدعو إلى "سلفية" تعود بنا إلى ينابيع الدين النقية ونصوصه البكر وحقائقه الجوهرية، وهو يدعو إلى أن ننظر فى هذه المنابع الأولى بملكة العقل العصرى المستنير، وأن نسقط لذلك أساطير الأولين، وأن نرفض بعد ذلك كل ما يتعارض مع معطيات العقل المصرى المستنير بعد نظره وبحثه فيم هو جوهرى وبكر ونقى من عقائد الإسلام كما جاء بها كتابه الكريم.

والدعوة إلى حضارة عربية إسلامية متميزة" لا يعنى تقديس الماضى، ولا العودة إلية كى نعيش فى نظمه وقوالبه، بل ولا الأخذ بجميع أصوله، وإنما الذى تعنيه هذه الدعوة هى الأخذ "ببعض الأصول" الثابتة التى تمثل القسمات المميزة للشخصية العربية الإسلامية، وهذه الأصول التى تحمل صلاحيات معاصرة، وتمثل قوة دفع وطاقة تحريك للأمة نحو التقدم.

إذن، فالمطلوب هو البدء من بعض أصول الماضى، الصالحة، والتى استلهمها الأوربيون عندها استعانوا بتراثنا فى نهضتهم، مع وعينا بأنها هى المدخل والسبيل الذى يعين على التجديد والتحديث والتطوير.

وهذه الأصول، كما يقول محمد عبده، هى التى ستجعل الأرض ممهدة للإصلاح، فالناس سيصغون للمؤذن، ويلبون نداءه لأنه يؤذن فيهم من داخل سور مدينتهم، كما يقال، وليس من خارج السور!، ولدعوته هذه إلى التجديد بذور،

وللإصلاح فى قلوبهم وعقولهم قواعد ومقدمات لها عندهم احترام شديد، وبعبارته:-

"فهذه سبيل لمريد الإصلاح فى المسلمين لا مندوحه عنها، فإن إتيانهم من طرق الآداب والحكمة العارية عن صبغة الدين يحوجه إلى إنشاء بناء جديد، ليس عنده من مواده شئ، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحدا، وإذا كان الدين كافلا بتهذيب الأخلاق وصلاح الأعمال، وحمل النفوس على طلب السعاة من أبوابها، ولأهله من الثقة فيه ما بيناه، وهو حاضر لديهم والعناء فى إرجاعهم إليه أخف من إحداث ملا إلمام لهم به، فلم العدول عنه إلى غيره؟!"[١]

أن النظرة التحديدية لا تقوم، كما يرى الدكتور عاطف العراقى على رفض التراث جملة وتفصيلا ولا تقوم أيضا على الوقوف عند التراث كما هو، ودون بذل أيه محاولة لتأويله وتطويره، بل أن النظرة التحديدية إعادة بناء التراث بحيث يكون متفقا مع العصر الذى نعيش فيه[٢]

(ب) الإمام محمد عبده يحارب "الجمود والتقليد" ويدعو إلى "الاجتهاد":

لقد دخل الإمام ساحة التجديد الدينى داعيا الناس إلى العودة للبديهيات "فلقد بدأ الإنسان بداية لا تميزه عن غيره من الحيوانات... لكن نقطة الافتراق كانت

---

[١] الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جـ٣ ، ص ٢٣١.

[٢] راجع دراسته لكتاب "الإسلام دين العلم والمدنية" ، ص ١١

قوته العاقلة، والله قد جعل قوة العقل للإنسان محور صلاحه وفلاحه ... والعقـــل جوهـــــر إنسانية الإنسان وهو أفضل القوى الإنسانية على الحقيقة"[1]

وأستاذة الأفغانى يذهب إلى هذا قائلا:

"الحكمة-أى الفلسفة-وآلتها العقل، هى مقننة القوانين، وموضحة الســـبل، وواضعة جميع النظامات ومعينة جميع الحدود، وشارحة حدود الفضائل والرزائـــل، وبالجملة، فهى قوام الكمالات العقلية والخلقية. فهى أشرف الصناعات"[2]

ونقيض العقل وعدوه هو الجمود، والصراع بينهما أزلى، لكن النصر للعقـــل فى هذا الصرع حتمى وأكيد، وانطلاقا من هذه النظرة إلى العقل، والثقة فى قدراتـــه يقول الإمام، إن مسرح العقل وميدانه ليس أمور الدنيا وعلومها فقط، بل وعلـــوم الدين أيضا، والدين الإسلامى على وجه الخصوص، فالإيمان يقين :ولا يقين مـــع التحرج من النظر، وإنما يكون اليقين بإطلاق النظر فى الأكوان طولها وعرضـــــها، حتى يصل إلى الغاية التى يطلبها بدون تقيد، فالله يخاطب فى كتابه، الفكر والعقـــل والعلم، بدون قيد ولا حد، والوقوف عن حد فهم العبارة مضربنا. ومناف لما كتبـه أسلافنا من جواهر المعقولات، التى تركنا كتبها فراشا للأتربة وأكلة للسوس، بينمـا انتفعت به أمم أخرى أصبحت الآن تنعت باسم : النور!"[3]

وحتى "المعجز الخارق" الذى تحدى به الإسلام خصومه، وهو القرآن وحده، قد دعا الناس إلى النظر فيه بعقولهم، فالإسلام لا يعتمد على شئ ســـوى الدليـــل

---

[1] الأعمال الكاملة للإمام محمد عبدة، جـ٥، ص ٤٢٨، جـ٣،ص٢٨٩.

[2] جمال الدين الأفغانى: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق الدكتور محمد عماره، جـ١، ص ٢٦٠، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.

[3] الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جـ٣، ص ١٥١، ٢٧٩-٢٨١.

العقلى، والفكر الإنسانى الذى يجرى على نظامه الفطرى، فلا يدهشك بخارق للعادة، ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهية.[1]

والتقليد، حتى فى العمل الدينى الصالح ليس من شأن المؤمنين "إذ المرء لا يكون مؤمنا إلا إذا عقل دينه، وعرفه بنفسه حتى اقتنع به، فمن أبى على التسليم بغير عقل، والعمل، ولو صالحا، بغير فقه، فهو غير مؤمن، لأنه ليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير، كما يذلل الحيوان، بل القصد منه أن يرتقى عقله، وتتزكى نفسه بالعلم بالله والعرفان فى دينه، فيعمل الخير لأنه يفقه أنه الخير النافع المرضى لله، ويترك الشر، لأنه يفهم سوء عاقبته ودرجه مضرته فى دينه ودنياه، ويكون فوق هذا، على بصيرة وعقل فى اعتقاده، فالعاقل لا يقلد عاقلا مثله، فأجدر به أن لا يقلد جاهلا هو دونه".[2]

وهو يقول أيضا: صرف الإسلام القلوب من التعلق بما كان عليه الآباء، وما توارثه عنهم الأبناء، وسجل الحمق والسفاهة على الآخذين بأقوال السابقين، عاب أرباب الأديان فى اقتفائهم أثر أبائهم، ووقوفهم عندما اختطه لهم سير أسلافهم وقولهم: "بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا" فأطلق بهذا سلطان العقل من كل ما كان قيده، وخلصه من كل تقليد استعبده، ورده إلى مملكته، يقضى فيها بحكمة وحكمته، مع الخضوع فى ذلك لله وحده، والوقوف عند شريعته، بهذا تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما، وهما استقلال الإرادة، واستقلال الرأى والفكر،

---

[1] الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جـ٣، ص ١٥١، ٢٧٩-٢٨١.

[2] الكتاب نفسه، جـ٤، ص ٤١٤.

وبهذا كملت له إنسانيته واستعد لأن يبلغ من السعادة ما هيأه الله له بحكم الفطـــرة التي فطر عليها[1] . ويقول:

"... فقد أمر الكتاب بالنظر واستعمال العقل، فيما بين أيدينا من ظواهـــر الكون وما يمكن النفوذ إليه من دقائقه تحصيلا بما هدانا إليه، ونهانا عن التقليد، بما حكى من أحوال الأمم فى الأخذ بما عليه آباؤهم، فالتقليد مضلة يعذر فيها الحيوان، ولا يجمل بحال الإنسان"[2]

لهذا حرص الإمام محمد عبده على عدم التقليد فى كل ما كتب وألف وأفتى، وهو بهذا المعنى ينزع منزع المجددين، وإن كان لا يطمئن إلى ما كتبه المتـــأخرون، ونجده يفضل الاستنباط الشخصى، ويحث الفعل على الاستنتاج، حتى إذا اقتضـت الضرورة رجوعا إلى أصل فليكن هذا الأصل فى مؤلفات القرنين الثـالث والرابـع الهجريين، عصر النهوض الإسلامى، لا فيما جاء به بعض المتـأخرين فى مراحـل الضعف الإستكانة.

وفى تفسيره لقوله تعالى:

{ وقـالوا لـن يـدخل الجنـة إلا مـن كـان هـودا أو نصـارى تلك

أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين }[3]، دليل على هذا، يقول:

---

(1) محمد عبده: رسالة التوحيد، فى عمارة: الأعمال الكاملة للإمام، جـ٣، ص ٤٤٣-٤٤٤.

(2) نفسة، ص ٣٦٦.

(3) سورة البقرة، آية ١١٢.

"إن القرآن علم أهله أن يطالبوا الناس بالحجة، لأنه أقامهم على سواء المحجة، وعلى هذا درج سلف هذه الأمة الصالح، قالوا بالدليل، ونهوا عن الأخذ بشئ من غير دليل ثم جاء الخلف الطالح فحكم بالتقليد، وأمر بالتقليد، ونهى عن الاستدلال على غير صحة تقليد، حتى كأن الإسلام خرج عن حده، أو انقلب إلى ضده وصار الذين يعلمون أن الإسلام إمتاز عن سائر الأديان بإبطال التقليد وبالمطالبة بالبرهان والدليل، ويعيبون عليهم الأخذ بقال وقيل، ويا ليته كان الأخذ بقول الله، وقيل فيما يروى عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ولكنه الأخذ بقال فلان وقيل عن علان"[1]

وكان من أسباب محاربة الإمام للتقليد، ونعيه على المقلدين، والحاحه على وجوب الاجتهاد "أن الحياة الإنسانية للمجتمع الإنسانى حياة متطورة ويجد فيها من الأحداث والمعاملات اليوم مالا يعرفه أمس عن هذه الجماعة، والاجتهاد هو الوسيلة المشروعة للملاءمة بين أحداث الحياة المتجددة، وتعاليم الإسلام"[2]

فغياب الاجتهاد عند المسلمين، أضعف القدرة على الإبتكار ومجاراة التطور المادى والفكرى الذى بلغته الإنسانية. وفى محاضرة مرتجله له فى تونس سنة ١٩٠٣ يعلن حاجة المسلمين إلى أمور ثلاثة منها وأهمها، استعمال العقل، ورفض التقليد، يقول:

---

[1] المنار، جـ١، ص ٤٢٥.

[2] راجع: محمد البهى: الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالإستعمار الغربى، طـ٨ القاهرة مكتبة وهبه، ١٩٥٧، ص ١٥١.

"... إن اليقين لا يحصل بقراءة الأدلة وخزنها فى الأذهان، وإنما يحصل بالاستدلال الصحيح، وإدراك العقل وجه الدلالة من نفسه دون تقليد، إنما يكون اليقين بإطلاق النظر فى الأكوان كما هدانا الله إلى ذلك فى كتابه الكريم"[1]

ويؤكد هذا قائلا:

" ... أقول هذا، ولا أريد إلزام أحد بقبوله، وإلا خالفت ما أدعو إليه من استقلال الفكر وحرية الرأى."[2]

وفى رده على دعوى فرح أنطون-أن المسيحية أكثر تسامحا مع العلم من الإسلام يقول:[3]

" إن الإسلام قد قاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن لسلطته، بلغ هذا الأصل بالمسلمين أن قال قائلون من أهل السنة: إن الذى يستقصى جهده فى الوصول إلى الحق، ثم لم يصل إليه ومات طالبا غير واقف عند الظن، فهو ناج، فأى سعة..!

واتفق أهل الملة، إلا قليلا، ممن لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دل عليه العقل، وبقى فى النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله فى عمله، والطريق الثانية، تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل".

---

(١) الاسلام دين العلم والمدينة ، ص ١١٨ وما بعدها.

(٢) الإسلام دين العلم والمدنية، ص ١١٨ وما بعدها.

(٣) نفس المرجع السابق.

وينطلق الإمام محمد عبده فى تصوره للشريعة من معنيين، المعنى الأول ثـــابت غير متغير، وهو ما يتعلق بأحكام الله تعالى، ونبيه محمد صلى الله عليه وســـلم، أى الأصول الإسلامية، والمعنى الثانى وهو تفسير قواعد الدين، كما انتهى إليه عمـــل الفقهاء والمجتهدين فى الإسلام عموما، وبهذا تكون الشـــريعة مفـــهوما خاضعـــا للاجتهاد بما يتفق مع مصلحة الجماعة، وذلك بتفسير أصول الديـــن اســـتنادا إلى العقل، والإمام رفض أن يبقى المسلمون أسرى لقوانين كانت تلائم مرحلة مضـــت، تنطلق من تصور ثابت وحرفى لما جاء فى القرآن والسنة، يقول:

"إن الشريعة أصبحت جامدة، وإن الجمود فى أحكامها جر إلى عسر حمـــل الناس على إهمالها"[(١)]

ويحمل الإمام على الفقهاء، الذين لم يـــــأخذوا بجوهـــر العقيـــدة، واكتفوا بالشكل دون المضمون، الأمر الذى أدى بهم إلى الابتعـــاد عـــن الديـــن وأوامره، وفى ذلك يقـــــول:

"إن المسلمين ضيعوا دينهم، واشتغلوا بالألفاظ وخدمتها، وتركوا كل ما فيه من المحاسن والفضائل، و لم يبق عندهم شئ وهذه الصلاة التى يصلونها لا ينظـــر الله إليها، ولا يقبل منها ركعة واحدة، حركات كحركات القرود!، وألفاظ لا يعقلون معناها، لا يخطر ببال أحد منهم أنه يخاطب الله تعالى، ويناجيه بكلامـــه، ويســـبح بحمده، ويعترف بربوبيته، ويطلب منه الهداية والمعونة دون غيره"[(٢)]

---

(١) محمد عبده: الإضطهاد فى النصرانية والإسلام، فى عمارة الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جـــ٣، ص ٣٢٣.

(٢) محمد عبده: الفقه والفقهاء، فى عمارة، الأعمال الكاملة، جـ٣، ص ١٩٤.

ويرى الإمام أن الشريعة الحقة هى التى كانت معمولا بها فى عصر السلف الصالح، وليس تلك التى تكونت بعد ظهور المذاهب والفرق الإسلامية، لذا يجب على المسلمين أن يعيدوا النظر فى فهمهم لأصول الدين، وهذا يتم عن طريق تصحيح الفكر الدينى من خلال العودة إلى العهد الذهبى المتمثل بعهد الرسول والخلفاء الراشدين، لما فيه من نقاوة إسلامية، حيث تشكل المعيار الأساسى لمصلحة الأمة، وتطور المجتمع، والمحافظة على الأصول الدينية لأن "هذه الأصول هى الصورة البسيطة للإسلام، التى تقوى من ثقة المسلم فى دينه، وتجعله يواجه التغيرات المادية، دون اهتزاز لهذه الثقة، ولا يكفى أن تقدم هذه الصورة المبسطة للدين، وإنما يجب أن تنقل إلى المسلمين بطريقة محددة، وأقرب إلى عقولهم"[1]

وأراد الإمام أن تكون الشريعة للمسلم، نقطة انطلاق وتحفز، تدفعه إلى الأمام فى كل المجالات، لا قيدا على حركته، بعكس ما فعلت الاتجاهات التقليدية المحافظة من فساد فى طريق التفكير، محدثة بذلك حالة من الوهن والانحطاط فى حياة المجتمع الإسلامى.

"فلزم للخروج من هذا المأزق، أن يبعث الإسلام من جديد، ويطهر من الشوائب التى لحقت به فى غضون تاريخه الطويل، والرجوع إلى نهج السلف الصالح الذين أرسوا قواعد العقيدة الإسلامية، وفتح باب الاجتهاد الذى كان قد اشتقت منه المذاهب الفقهية لكى يتسنى للعالم أن يؤول التعاليم تأويلا جديدا يتلاءم مع روح العصر"[2]

---

[1] تشارلز آدمز: الإسلام والتجديد فى مصر، ترجمة عباس محمود العقاد، لجنة دار المعارف الإسلامية ١٩٣٢ م، ص ١٠٤.

[2] راجع، الدكتور ماجد فخرى: دراسات فى الفكر العربى، بيروت-دار النهار وللنشر، ١٩٦٨م،

(جـ) الإمام يؤمن بالعلاقات "الضرورية" بين الأسباب والمسببات:

ومن هذا المنطلق الفلسفى، المسترشد بالعقل، أبرز الإمام محمد عبده العلاقة الضروزية بين الأسباب والمسببات، ولم يجد أى حرج فى تقرير علاقة السببية، على الاعتقاد والإيمان الدينى العميق بوجود الخالق الفاعل فى هذا الكون، سبحانه وتعالى، هو الذى خلق الكون، وخلق القوانين والسنن التى لا سبيل إلى خرقها وتبديلها، فعلى حين تحرج الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) من تقرير علاقة السببية، حتى قال أن الثلج ليس هو السبب فى برودة الماء، والنار ليست هى السبب فى احتراق القطن، والسيف الذى جز العنق ليس هو السبب فى القتل!... لم يتحرج الإمام محمد عبده فى تقرير هذه العلاقة الضرورية، باعتبارها سنن الكون وقوانينه، وقوى المواد الطبيعية، وخصائصها، وفعل الظواهر المادية التى لا تتخلف عن الفعل إلا إذا عاقها سبب وقانون جديد.

فنجد الإمام يتناول هذه القضية فى جلاء فيقول:

"إن القول بنفى الرابطة بين الأسباب والمسببات جدير بأهل دين ورد فى كتابه أن الإيمان وحده كاف فى أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل: تحول عن مكانك، فيتحول الجبل! يليق بأهل دين يعد الصلاة وحدها، إذا أخلص المصلى فيها، كافية فى إقداره على تغيير سير الكواكب، وقلب نظام العالم العنصرى! وليس هذا الدين هو دين الإسلام، دين الإسلام هو الذى جاء فى كتابه: **{وقل إعملوا**

ص ٢٤٦.

فسيرى الله عملكم}[1]، {وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل}[2]، { سنة الله فى الذين خلو من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا }[3] وأمثالها .. وليس من الممكن لمسلم أن يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب فى السببية والمسببية إلا إذا كفر بدينه، قبل أن يكفر بعقله!، إن لله فى الأمم والأكوان سنناً لا تتبدل.. وهى التى تسمى شرائع، أو نواميس، أو قوانين، ونظام المجتمعات البشرية، وما يحدث فيها، هو نظامٌ واحدٌ لا يتغير ولا يتبدل، وعلى من يطلب السعادة فى المجتمع أنْ ينظر فى أصول هذا النظام حتى يرد إليها أعماله، ويبنى عليها سيرته، وما أخذ به نفسه، فان غفل عن ذلك غافل فلا ينتظر إلا الشقاء، وإنْ ارتفع فى الصالحين نسبه، أو إتصل بالمقربين سببه، فمهما بحث الناظر وفكر، وكشف وقرر، أتى لنا بأحكام تلك السنن، فهو يجرى مع طبيعة الدين، وطبيعة الدين لا تتجافى عنه، ولا تنفر منه!.."[4]

فيذهب الإمام محمد عبده إلى وجود سنن ونواميس للخلق دون أنْ يكون فى ذلك أى إنكار لقدرة الله ورقابته، وهذه السنن لا تقتصر على مستوى من مستويات الخلق، فهى فى الطبيعة، والصخور، والطقس، مثلها فى الإنسان والحيوان والنبات.

يقول محمد عبده:

---

(1) التوبه: ١٠٥.

(2) الأنفال: ٦٠

(3) الأحزاب: ٦٢ .

(4) راجع: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جـ٣ ،ص ٥٠٢، ٥٨٤

"وفى الأرض آيات للموقنين، فى جرمها ومادتها وشكلها وعوالمها المختلفة، من جماد ونبات وحيوان، فلكل منها نظام عجيب، وسنن إلهية مطردة فى تكوينها وتولد ما يتولد من أحيائها، وغير ذلك، حتى لو دققت النظر فى أنواع الجمادات من الصخور المختلفة الأنواع، والجواهر المتعددة الخواص والألوان، لشاهدت من النظام فيها، ومن أنواع المنافع فى اختلافها وتنوعها ما تعلم به علم اليقين إنها ترجع فى ذلك إلى إبداع إله حكيم"[1]

وربما كان أوضح مستوى لتجلى هذه السنن، فى الجماعات، حيث يقول:

"وللبشر سننٌ خاصة بهم فى حياتهم الاجتماعية، عليها يسيرون، وفيها يتقلبون، فقوتهم وضعفهم، وغناهم وفقرهم، وعزهم وذلهم، وسيادتهم وعبوديتهم، وحياتهم وموتهم، كل ذلك غاية لا تباع سنن الله وأولئك الذين يعيشون وفقاً لسنن الله، هم الذين لهم الغلبة على غيرهم من الأمم"[2]

ويقرر أن السنن الاجتماعية جاء بها القرآن الكريم، وليس من المعقول إذن التنكر لها، فإن قوة أى أمة من الأمم تتحدد بمدى قربها أو بعدها عن هذه السنن"[3]

وإيماناً من مفكرنا بالمبادئ العقلية، وبالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات، يرى أن القرآن الكريم وحده، هو المعجز الخارق للعادة، ومعجزة

---

[1] تفسير المنار، جـ٢، ص ٥٨

[2] نفسه، جـ٩، ص ٥٤-٤٤.

[3] راجع: تاريخ الإمام محمد عبده، جـ٢، طـ١ (القاهرة مطبعة المنار، ١٣٢٤ هـ، ص ٣٢٣-٣٢٤، الدكتور عماره، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جـ٤، ص ٧٢٤-٧٢٥، وقارن: "الإسلام دين العلم والمدنية"، دراسة الدكتور عاطف العراقى، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٠م، ص ١١٩.

القرآن جامعة من القول والعلم، وكل منهما مما يتناوله العقل بالفهم "فهى معجـــزة عرضت على العقل وعرفته القاصى فيها وأطلقت له حق النظر فى أنحائها، ونشر ما انطوى فى أثنائها، وله منها حظه الذى لا ينتقص، فهى معجزة أعجزت كل طــوق أنْ يأتى بمثلها، ولكنها دعت كل قدرة أن تتناول ما تشاء منها، أما معجزة مـــوت حى بلا سبب معروف للموت، أو حياة ميت، أو إخراج شيطان من جســـــم، أو شفاء علة من بدن، فهى مما ينقطع عنده العقل، ويجمد لديه الفهم، وإنما يأتى بها الله على يد رسله لإسكات أقوام غلبهم الوهم، ولم يضئ عقولهم نور العلم"(١)

وتجدر الإشارة هنا، أن ما ذهب إليه الإمام محمد عبده، من أن القرآن الكريم وحده هو المعجزْ الذى يعتمد عليه الإسلام فى دعوته إلى التصديق برســـالة النـــبي (صلى الله عليه وسلم)، نقول ما ذهب إليه الإمام هنا قريبُ من رأى ابـــن رشـــد (ت ٥٩٥ هـــ) الذى يقول:

"إن الرسول (ص) لم يدع أحداً من الناس إلى الإيمان برسالته عن طريق قيامه بفعل خارق من خوارق الطبيعة، ولكن الذى تحدى به الناس، وجعله دليلاً علـــى صدقه، فيما ادعى من رسالة، هو الكتاب العزيز"(٢)

فيميز ابن رشد بين ما يسميه معجز برانى، ومعجز جوانى، ويفصل القـــول بالمعجز الجوانى الذى يتمثل فى القرآن أساساً(٣)

(د) "العقل" و "حرية الإرادة" عند الإمام محمد عبده:

---

(١) محمد عبده: رسالة التوحيد، فى عمارة الأعمال الكاملة، جـ٣، ٣٩٣.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة، طبعة القاهرة، سنة ١٩٥٥م، ص ٢١٣-٢١٤.

(٢) لمزيد من الإيضاح راجع:الدكتور عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، الطبعة الأولى، دار المعارف، ١٩٨٠م، ص ١٥٨.

يصور الإمام محمد عبده مشكلة الجبر والاختيار تصويراً يتلاءم مع استقلال الذات وحرية الإرادة الإنسانية، وينطلق فى هذا من نقطتين رئيسيتين:

الأولى: رفض مذهب (الجبر) الذى يُقيد حرية المسلم، ويجعله كالريشة فى مهب الرياح، مع الإبقاء على عقيدة القضاء والقدر لنستمد من الله الهداية وأسباب الحياة مستندين فى ذلك إلى قوة تعلو قوتنا، وقدرة فوق قدرتنا.

الثانية : احترام العقل كنعمة من نعم الله، يجب أن تبقى جنباً إلى جنب مع دين الله، وإن أى تقليل لهذا الدور هو انتقاص وإلغاء لهذه النعمة.

فيرى الإمام أن مذهب (الجبر) يُفضى بالمسلم إلى ضعف الشخصية، واللامبالاة، والركون إلى التقليد كمظهر من مظاهر السلبية، يقول:

" فكما يكون من نتائج مذهب الجبر الشعور بضعف شخصية المعتقد فى نفسه أمام الله، يكون من نتائجه شعوره بهذا الضعف أمام غيره من البشر، فالجبري مؤمنٌ سلبى فى الحياة، أخص مظاهر سلوكه: الاعتماد على غيره، ولو كان هذا الغير أضعف منه فى واقع الأمر" [1]

ونجد الإمام محمد عبده يُركِّز على أهمية الإرادة الإنسانية، وكيف أنَّ الإنسانَ صنيعةُ أعماله، بقوله إن الإنسان لو ترك العمل سائحة من الزمان، وبسط كفَّيه للطبيعة ليستجديها نفساً من حياة، لما مكنته من ذلك، بل دفعته إلى هاوية العدم.

ويبين لنا أن الله خلق الإنسان "عالماً صناعياً" وهو يعنى بذلك أثر البيئة على الإنسان، فشجاعته وجبنه وجزعه وصبره وكرمه وبخله وشهامته ونذالته وقسوته

---

[1] جمال الدين الأفغانى، محمد عبده: العروة الوثقى، ط٢، بيروت، دار الكتاب العربى، ١٩٨٠، ص ٩٣-٩٤، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، جـ٢، ص ٢٦٧-٢٦٨.

ولينه وعفته وشرهه، كل ذلك يُعد نابعاً من تربيته الأولى، وأثر المحيطين به كالآباء والأمهات، ومعنى هذا أنه (الإنسان) يُعد ثمرة ما غرس ونتيجة ما كسب[1]

ويقول الإمام فى تفسيره لقوله تعالى {**ونفسٍ وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها، وقد خاب من دساها**}[2] أى أن الله الذى خلق هذه النفس وسواها بما وهبها من المشاعر والعقل، وقد جعلها بإلهام الفطرة والغريزة مستعدة للفجور الذى يرديها ويدنها، والتقوى التى تنجيها وتعليها، ومتمكنة من كل منها بإرادها والترجيح بين خواطرها ومطالبها، ومنحها العقل والدين يُرجحان الحق والخير على الباطل والشر، فبقدر طهارة النفس وآثر تزكيتها بالإيمان ومكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال، يكون ارتقائها فى الدنيا وفى الآخرة، والضد بالضد فالجزاء أثر طبيعى للعمل النفسى والبدنى الذى يُزكى النفس أو يدنسها، وهذا هو الحق الذى يثبت من عرف حقيقة الإنسان، وحكمة الديان، وهو مما أصلحه القرآن من تعاليم الأديان"[3]

وطالما أنَّ الثواب والعقاب هما نتيجة تكسب الإنسان فى الحياة الدنيا، فإن العدل الإلهى يقتضى محاسبة جميع مخلوقاته من البشر بدون تمييز "وليس كما يزعم أولئك المتبجحون من اليهود والنصارى بأنهم غير محاسبين بوصفهم أبناء الله وأحباءه"[4]

والنتيجة التى يمكن استخلاصها من هذا الرأى الذى يقول به محمد عبده، أنه

---

(1) محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية ص ٤٩-٥٠.

(2) سورة الشمس: الآيات ٧-١٠

(3) تفسير المنار، جـ١١، ص ٢١٢.

(4) نفسه، جـ٦، ص ٣١٥.

لا بد من التأكد على أهمية الفعل الإنساني، إن الإنسان يُعد حراً ولا يعد مجبراً، وإنه لا يصح للإنسان أنْ يذهب إلى القول بأن الطبيعة هى التى أجبرته، بل إن الإنسان لديه القدرة والفاعلية، ولهذا طالب الإمام محمد عبده بمحاربة عقيدة "الجبرية" ودعى إلى عقيدة "الاختيار"، فالإسلام دين حرية، والأدلة السمعية تؤكد ذلك، إذ يقول الله تعالى معيباً أهل الجبر لقولهم: {**لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شئ كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا، قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا، إنْ تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون**} وقد أثبت القرآن الكريم الكسب والاختيار فى نحو أربع وستين آية، وما جاء به مما يتوهم الناظر فيه ما يخالف ذلك فإنما جاء فى تقرير السنن الإلهية العامة المعروفة بنواميس الكون كما فى آية{ **ولو شاء ربك لجعل الناس أمةً واحدة**} ونحوها."[1]

ويؤكد مفكرنا دعوته إلى عقيدة "الاختيار"، ونبذه لعقيدة "الجبر" برده على هانوتو وزير خارجية فرنسا سابقاً، والذى زعم أن الإسلام يجعل الإنسان فى حضيض الضعف، ودرك الوهن، وذلك بتمسكه بعقيدة القضاء والقدر، فى حين أن عقائد المسيحية ترتفع بمعتقديها إلى أعلى مراتب الكمالات الإنسانية[2] ، على ذلك الزعم أجاب الأستاذ الإمام أن الإسلام منح المسلم الحرية والاختيار فى أفعاله، وحفزه دائما على العمل والنشاط، ولا يوجد مسلم من سُنى وشيعى وإسماعيلي وزيدى ووهابى، يرى مذهب الجبر المحض ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرة، بل كل من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون بأن لهم جزءاً اختيارياً فى أعمالهم ويُسمى بالكسب، وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم، وأنهم محاسبون بما وهبهم الله

---

[1] راجع محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، ص ٨٩-٩٠.

[2] الكتاب نفسه، ص ٦٣-٦٤.

من هذا الجزء الاختياري، ومطالبون بامتثال جميع الأوامر الإلهية والنواهى الربانية الداعية إلى كل خير، الهادية إلى كل فلاح، وأنّ هذا النوع من الاختيار هو مورد التكليف الشرعى، وبه تتم الحكمة والعدل"[1]

وإذا كان هانوتو قد اعتقد أنه لا فرق بين الاعتقاد "بالقضاء والقدر" ، وبين الاعتقاد بمذهب الجبريين القائلين بأن الإنسان مجبور جبراً فى جميع أفعاله، وتوهم أن المسلمين، بعقيدة القضاء والقدر، كالريشة فى الهواء تقلبها الريح كيفما تعمل، نقول إذا كان هانوتو قد ذهب إلى هذا، فإن مفكرنا–فى رده عليه–يفرق بين مذهب الجبر وبين القضاء والقدر قائلاً:

"ليس الاعتقاد بالقضاء والقدر عين الاعتقاد بالجبر، ولا من مقتضيات ذلك الاعتقاد ما ظنه أولئك الواهمون–يعنى هانوتو ومن ذهب مذهبه–لأن مسألة القدر على أى معنى من معانيه– لا تلغى إرادة الإنسان، كما ينبغى أنْ تكون إرادة المخلوق المحدود، ولا تبطل الجزاء كما ينبغى لتلك الإرادة، والعلم السابق بالتكليف والعقاب لا يقتضى بطلان الإرادة النفسية، لأن الإنسان قد يريد عامداً ما يعلم أنه مُعاقب عليه، وإذا كان علم الله بعمل الإنسان حقيقة، فحقيقة مثلها أنه جعل له إرادة على قدر وسعه، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها على أيه حال".[2]

فاختيار العبد فى أفعاله، مما يقر به الوجدان، ولا ينكره إلا من جهل نفسه، وجاء النبى (صلى الله عليه وسلم) فى عمله وقوله بما يؤيد ذلك، "فكان العامل الذى لا يكل، والدائب الذى لا يمل والساهر الذى لا ينام، والجاد الذى لم يبلغ شأوه أحد من الأنام، هل نقل عنه انه إتكأ يوماً على وسادته، واكتفى بالتسليم

---

[1] "العروة الوثقى"، ص ٩١–٩٢.

[2] نفسه، ص ٩٢، وقارن عباس محمود العقاد، محمد عبده، عبقرى الإصلاح والتعليم، ص ١٢–٢٠

للقدر فى إتمام دعوته قائلاً: الذى كفل لى النصر يكفينى التعب، وضمان الله لإعلاء كلمة دينه تغنينى عن النصب؟! كلا بل لم تكن تزيده الوعود الصادقة إلا نشاطاً، ولا تجد العصمة الإلهية من نفسه إلا حزماً وإحتياطاً، وجاء أصحابه على أثره، وتبعهم من جاء بعده من السلف الأولين، وكانوا أكمل الناس إيماناً بإحاطة علم الله وشمول قدرته، وأعرف الناس بقدر ما آتاهم الله من قوتى العقل والإختيار، وكانوا أسوة فى السعى ومثلاً فى الدأب والكسب"[1] وهكذا نرى أنّ الإمام محمد عبده يميل إلى القول بحرية الإرادة الإنسانية، وأنّ الإنسان مختار فى فعله، وأنه مسئولٌ ومحاسبٌ عن هذا الإختيار وأننا لا ينبغى أنْ نفهم التوكل والقدر بمعنى الميل إلى الكسل والقعود عن العمل، وتوكيد الأمر إلى الحوادث تصرفه حيثما تهب ريحها، ونظن أن بذلك نرضى ربنا ونوافى رغائب ديننا.

ونحن فى عالمنا العربى-كما يقول الدكتور عاطف العراقى-فى أمس الحاجة إلى التأكيد على أهمية هذا الرأى الذى يقول به محمد عبده، والذى يقترب إلى حد كبير من رأى المعتزلة فى موضوع حرية الإرادة، والبحث فى مشكلة القضاء والقدر، "لقد شاع بيننا الاتجاه الجبرى، اتجاه التواكل والاستسلام ونسبة كل شئ إلى قوى تفوق الطبيعة، ولا يخفى علينا دور بعض الأنظمة السياسية التى تقوم على تدعيم الإستبداد والدكتاتورية، فى نشر هذا الإتجاه الجبرى، وأيضاً دور بعض رجال الدين فى التركيز على الدعوة إلى التواكل، والنظر إلى الإنسان وكأنه لا حول له ولا قوة"[2]

[1] "الإسلام دين العلم والمدنية"، ص ٨٩.

[2] الإسلام دين العلم والمدنية، ص١٥-١٦ من الدراسة.

وهكذا يقدم لنا محمد عبده موقفا آخر فى اتجاهه العقلى، وهو نصرته لحريـة الإرادة مناصرة لم تنقطع و لم تتوقف، وفى صورة تذكرنا وتعيد لنا جهاد المعتزلة الأحـرار، وجهود ابن رشد الفلسفية العقلية، فى سبيل نصرة العقل، ونصرة الدين بـالعقل، وقد أضاف محمد عبده إلى حججهم فى تأييدها حججاً أخرى تقوم على البداهـة وشهادة الوجدان، ومطالب الأخلاق، أكثر مما تقوم على المنطق، فقال:

"إنّ الذين ينكرون أنْ تكون للإنسان حرية ما عليهم إلا أنْ يفكروا فى معنى الأوامر الإلهية، أفيعقل أنْ يكون لهذه الأوامر قيمة، إذا لم تكـن للإنسـان إختيـار فى أنْ يطيعها أو أنْ يعصيها، وقد قامت أحكام الشريعة جميعاً على هذا الأصل، وهـو أن الإنسانَ مسئولُ عما يفعل، ولو كان فعل العبد ليس له لبطل تكليفه به، إذ لا يعقل أنْ يطالب شخص بما لا يقدر عليه، وأنْ يكلف، بما لا أثر لإرادته فيـه، كذلـك يشهد وجدان كل إنسان بأنه حرُ مختارُ فى أفعاله، كما يشهد سليم العقل والحـواس من نفسه بأنه موجود، ولا يحتاج فى ذلك إلى دليلٍ يهدية، ولا مُعلم يرشده، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية، يزن نتائجها بعقلـه، ويقدرهـا بإرادتـه، ثم يصا.رها بقوة ما فيه"[1]

---

[1] محمد عبده: رسـالة التوحيـد ص ٢٠، ٤٥-٤٦، ٦٥، وقارن رشيـد رضا: تاريخ الإمـام، جـ١ ص٢٦٧-٧٦٣، جـ٢ ص ٨٠، ١٤٤، ١٦٩.

ثالثاً: الخاتمة:

وبعد هذه القراءة فى كتابات الإمام محمد عبده، والنظر فى نضاله العملى، نرى:

١- أنَّ محمد عبده يُعد بين المفكرين المجددين فى الفكر الإسلامى الحديث، على أنَّ هذا التجديد ينبغى أنْ يُفهم بمعناه الحقيقى، فهو لم يكن تجديداً بمعنى البدعة، والخروج على القاعدة والأساس، ولكنه على عكس ذلك تماماً، إبداع فى فهم الأساس، وخروج على قصور تخلف العقول التى حاولت أنْ تسحب مواصفاتها على النص الإسلامى الأصلى، وتُضفى عليه ما ليس من طبيعته، من هذه الزاوية، يكتسب جهد مُحمد عبده أهميته التاريخية.

٢- أنَّ الغاية الأولى التى استهدفها الإمام محمد عبده، من نشاطه الفكرى، هى وبنص حديثه، "تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة، قبل ظهور الخلاف، والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى"، وهو يعتبر أن العقل، وليس النقل، هو طريق معرفة الإنسان لله وسبيله إلى الإيمان "فالعقل هو ينبوع اليقين فى الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة.. أما النقل فهو الينبوع فيما بعد ذلك من علم الغيب، كأحوال الأخرة والعبادات".

وبهذا تعتبر "سلفيته" بحق سلفية عقلانية مستنيرة، سلفية تعود لتأخذ الدين عن منابعه الأولى، لأنها هى النقية، ولتجديد الدين كان لا بد من النظر فى شأن المؤسسات التى تهيمن على تدريس الدين، ومن هنا جاءت محاولات الإمام مُحمد عبده، ومعاركه من أجل إصلاح التعليم فى الأزهر، وكان يرى أن الأمة إذا امتلكت صفوة مستنيرة من أبنائها، ثم اتسع عدد هذه الصفوة ونطاقها ونفوذها

حتى غلبت الهمل والجهلاء، فإن كل مشاكل الأمة ستأخذ طريقها للحل، كثمـــرة نضجت وحان لها موعد القطاف".

٣- واجه مُحمد عبده مشكلة تحدى الحضارة الغربية للإسلام، بتجديد الفكر الديني، فى فترة من أشد فترات ضعفه، بمنهج يقوم على بعث الدين، وتنقيته مما لحق به من تفسيرات جامدة، والعودة إلى جوهر العقيدة، كما كان الحــــال فى عـــهد السلف الصالح، والإستناد إلى العقل فى فهم مصادرها.

٤- أن مُحمد عبده سيبقى فى التاريخ الحديث كرافد للنيل، جديد، يســقى شاربيه من ينابيع الحنيفية السمحة، فيوضاً صافية من الحرية لا التعصب، والإجتـهاد لا التقليد، والاتباع السلفى لا الابتداع غير المسئول، فكان عقلاً من أكبر عقــول الشرق والعروبة والإسلام فى عصرنا الحديث.

ذلك أننا عندما نقرأ نصوص الرجل فى مختلف فروع المعرفة التى طرقها عقله، وتحدث بها لسانُه، وفاض بها قلمه، نجد أنفسنا بإزاء مفكر هو أشـبه مـا يكـون "بالظاهرة الفكرية" التى ألمت بجوانب الفكر المختلفــة والمتعــددة فى عصرهـا، ثم استشرفت بطاقة غير عادية، آفاق المستقبل، وليس هذا فحسب، بل استطاع محمـد عبده أن يجمع بين الإنتاج الفكرى والنضال العملى، فم يقف عند حدود التــأمل النظرى، و لم تقف جهوده عند حدود الكلمة، وإنما كان مناضلاً عن فكره وآرائـه، عاملاً لوضع هذه الآراء موضع التطبيق، ولذلك تعرض للنفى، ووقع به الكثير مــن الظلم والاضطهاد.

فقد أعطى الإمام مُحمد عبده عطاءاً كبيراً، برهن وأكد على عظمة العقــل البشرى، وقدرته على الإبداع، فكان بحق وحقيقة، واحداً من ألمع رُســل التنويـر المعاصرين، الذين أخذوا النافع والمفيد من كل جديد وانتقوا الصــالح مــن كــل

حضارة، ونبذوا الضار والباطل، فأثمرت أفكاره فى النهاية ثماراً مصرية عربيـــة، ولم تفقد جذوره هويتها، ولم تفقد صلتها بالتربة العربية، ولا بالأرض المصرية العريقــة، ولم يكن من هؤلاء الذين انطمست بصائرهم، وذابت شخوصهّم، فقد احتفـــظ الإمام برأسه فى طوفان الجديد الوافد، لأنه كان يؤمن بأنه غنى فى ذاته، وانه يملـــك شيئاً أصيلاً، وأن له حضارته وجذوره وعطاءه.

٥- والإمام مُحمد عبده، رغم إلحاحه على مقولات العقل وقضاياه، إلاّ أنــه يرى أنّ للعقل حدوداً لا يتخطاها "فالوصول إلى كنه حقيقة ما لا تبلغه قوتــه، لأنّ إكتناه المركبات إنما هو باكتناه ما تركبت منه، وذلك ينتهى إلى البسيط الصــــرف وهو لا سبيل إلى اكتناهه بالضرورة، وغاية ما يمكن عرفانه منــــه هـــو عوارضــه وآثاره"(١)

فالإنسان، عنده ليس عقلاً فقط، وإنما هو أيضاً فاعلية وجدانية، لا تخضـــع لعملية البرهان المنطقى، والقضايا العقلية.

والعقل والوجدان، عند الإمام محمد عبده، يتحدان فى الوجهــــة بمقتضـــى الفطرة والغريزة، إذ هما "عينان للنفس تنظر بهما: عينُ تقع على القريب وأخــــرى على البعيد"، العقل ينظر فى الغايات والأسباب والمسببات والبسائط، والوجدان يقع على مشاهدات الحس الباطنى، وعلى الحدوس الشـــعورية والوجوديـــة المباشـــرة، والنفس فى حاجة إلى كلتا هاتين "العينين" إذ هى لا تنتفع بإحداهما، حتى يتم لهــــا الانتفاع بالأخرى، فالعلم الصحيح مقوم للوجدان، والوجدان السليم مــــن أشـــد أعوان العلم أما الدين الكامل فهو، علم وذوق، وعقل وقلب، برهان وإذعان، فكر ووجدان وأن اقتصار الدين على أحد هذين الأمرين يُسقط إحدى قائمتيــــه، أمّـــا

---

(١) راجع محمد عبده: رسالة التوحيد، وفى عمارة، الأعمال الكاملة ، جـــ٣، ص ٣٧٩.

التحالف بين العقل والوجدان، فلا يعنى إلا شرخاً وقد أصاب الفرد فحول الإنسان إلى إنسانين والوجود إلى وجودين"[1]

وهل يستطيع العقل وحده، أنْ يصلح الأعمال، ويحول دون وقوع الفرد فى الهوات أو أنْ يكون مرجعاً ذا قوة ردع أو دفع فى حالة الإسراف المضّر؟! إن أقصر الطرق وأقومها فى التأثير على الإنسان لا يأتى إلاّ من نافذة الوجدان المطلة

على سر القهر المحيط على كل جانب، فهى التى تُذكر الإنسان بقدرة الله الذى وهبه ما وهب، الغالب عليه فى أدنى شؤونه إليه، بما فى نفسه، الآخذ بأزمة همه، وهى التى تنعش روحه بذكر رضا الله إذا استقام، وسخطه عليه إذا لم يفعل ذلك.

فالعقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي، كما لا يستقل الحيوان فى إدراك جميع المحسوسات، بحاسة البصر وحدها، بل لا بد معها من السمع لإدراك المسموعات مثلاً، كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادات، والعقل هو صاحب السلطان فى معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله، بتعبير آخر إنّ قدرة العقل تقع فى دائرة التدليل على مبادئ الإيمان على تقرير الأصل الذى ينبجس عنه مضمون الإيمان.

---

[1] راجع محمد عبده: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، مصر، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح، القاهرة، ص ١٢٥-١٢٦.

مراجع الدراسة

١- **ابن رشد:**

مناهج الأدلة فى عقائد الملة، طبعة القاهرة، سنة ١٩٥٥م.

٢- **احمد أمين:**

زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، بيروت، دار الكتاب العربى، بدون.

٣- **أدمز (تشارلز):**

الإسلام والتجديد فى مصر، ترجمة عباس محمود العقاد، لجنة دار المعـــارف الإسلامية، ١٩٣٥ م.

٤- **جـــــب:**

الإتجاهات الحديثة فى الإسلام، تعريب جماعة من الأساتذة الجـــامعيين، ط ١ (بيروت) ، المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع ، بدون

٥- **جمال الدين الأفغانى:**

الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق الدكتور محمد عمارة، جـــ١، المؤسســة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى،١٩٧٩م.

٦- **جمال الدين الأفغانى، مُحمد عبده:**

العُروة الوثقى،ط٢، بيروت،دار الكتاب العربى،١٩٨٠.

٧- الشهرستانى:

الملل والنحل، تحقيق مُحمد سيد كيلانى، مصطفى البابى الحلـــبى القـــاهرة، ١٩٦٧م.

٨- عباس محمود العقاد:

محمد عبده، عبقرى الإصلاح والتعليم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتـأليف والنشر،ط٣، دار الكتاب العربى، ١٩٦٩م.

٩- عبدالله محمود شحاته:

منهج الإمام محمد عبده فى تفسير القرآن، القاهرة، المجلس الأعلـــى لرعايـــة الفنون والآداب، ١٩٦٣م.

١٠- عبد المتعال الصعيدى:

المجددون فى الإسلام، القاهرة، مطبعة مكتبة الاداب، بدون.

١١- عبد المنعم حماده:

الأستاذ الإمام محمد عبده، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى ١٩٤٥م.

١٢- الدكتور عثمان أمين:

رائد الفكر المصرى، الإمام محمد عبده، بيروت، الأهلية للنشـــر والتوزيـــع، ١٩٧٥م.

١٣- على المحافظة:

الإتجاهات الفكرية عند العرب، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع ١٩٧٥م.

١٤- **القاضى عبد الجبار:**

المغنى، الجزء السادس عشر، إعجاز القرآن، تحقيق أمين الخولى ١٧٨٠هـ = ١٩٦٠م.

١٥- **الدكتور ماجد فخرى:**

دراسات فى الفكر العربى، بيروت- دار النهار للنشر ١٩٦٨م.

١٦- **مَجيد خـــورى:**

الإتجاهات السياسية فى العالم العربى، دور الأفكار والمثل العليا فى السياسة، طبعة بيروت، الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٢م.

١٧- **مُحمد البهى:**

الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالإستعمار الغربى، ط٨، القاهرة مكتبة وهبه ١٩٥٧م.

١٨- **مُحمد رشيد رضا:**

تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٥٠هـ = ١٩٣١م.

١٩- **الدكتور محمد عاطف العراقى:**

١- المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، ط١ دار المعارف، ١٩٨٠م.

٢-النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد،ط٢، دار المعارف، ١٩٧٩م.

٢٠- مُحمد عبده:

١- الأعمال الكاملة، تحقيق الدكتور محمد عمارة، الأجزاء الأول والثانى والثالث والرابع، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢م، والجزء الخامس، ١٩٧٣م.

٢- تفسير المنار (الأجزاء الأول والثانى والرابع والخامس والسادس والثامن والتاسع والحادى عشر، والثانى عشر)، مكتبة القاهرة، بمصر، بدون.

٣- الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، مصر، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح، القاهرة، بدون.

٤- الإسلام بين العلم والمدنية، تحقيق ودراسة الدكتور عاطف العراقى، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٢١- الدكتور محمد محمد حسين:

الإتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر، جـ٢،ط٢،بيروت، دار النهضة للطباعة والنشر، ١٩٧٢م.

٢٢- الدكتور نصر حامد أبو زيد:

الفصل الرابـــــع

"الدكتور محمد إقبال رؤية إسلامية خاصة فى تفسير الوجود"
(١٢٨٩هـــ -١٨٧٣م/ ١٣٥٤هـــ - ١٩٣٨م)

ويشمل:

- التـــــــاريخ والمـــــكانة.
- نـــــقد إقبال للحضارة الغربية.
- وجـــود الله وصفاته فى فكر إقـــــبال.
- العالـــــم عند إقبـــــال.
- الإنسان فى فكر إقبـــــال.

أولاً: التاريخ والمكانة

ولد محمد إقبال فى سيالكوت بالبنجاب فى الرابع والعشرين من ذى الحجة سنة ١٢٨٩ هـ (٢٢ شباط سنة ١٨٧٣م) من والدين عُرفا بالورع والتقوى والصلاح، وكان أجداد إقبال من البراهمة، وأسلم أحدهم، وقد أشار إقبال إلى انتسابه إلى البراهمة فى مواضع من شعره وقال:

"إنه من سلالة البراهمة، لا يفخر بهذا الأصل، بل يفخر بأنَّ رجلاً من سلالة البراهمة أدرك من حقائق الإسلام وأسراره ما أدرك"[1]

وينتسب إقبال إلى أهل السنة، ويقول عنه الأستاذ مرتضى المطهرى:

"مع أن إقبال رسمياً ينتسب إلى أهل السنة، إلا أنه أبدا علاقة وولاءً خاصاً تجاه أهل البيت - عليهمْ السلام- حتى أنه نظم أشعاراً ثورية وحكمية باللغة الفارسية، فى مدح أهل البيت، بحيث لا يمكن لنا أنْ نرى له نظيراً بين كل شعراء الفرس من الشيعه"[2]

وقد بدأ إقبال ينظم شعره، وهو فى بداية مرحلة الشباب، ثم قصد لاهور عام ١٨٩٥م، حاضرة ولاية البنجاب، والتحق بالجامعة بها، وتّعرف على أستاذ الفلسفة الإسلامية المستشرق " السيرتوماس آرنلد" الذى كان له تأثير عميق على الحياة الفكرية لإقبال.

---

(١) دكتور عبد الوهاب عزام: محمد إقبال، سيرته فلسفته وشعره، مطبوعات الباكستان، سنة ١٩٥٤م، ص ١٦-١٧، دكتور محمد إقبال: تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٥م)، ص٢.

(٢) مرتضى المطهرى: الحركات الإسلامية فى القرن الرابع عشر الهجرى، وزارة الإرشاد الإسلامى، ط١ بدون تاريخ، ص ٥٧.

وبعد أن تخرج إقبال من الجامعة "أختير لتدريس التاريخ والفلسفة فى الكلية الشرقية فى لاهور، ثم نُصِّبَ لتدريس الفلسفة واللغة الإنجليزية بالكلية التى تخرجٌ منها"[1]

وفى عام ١٩٠٥م سافر إقبال إلى آوربا للتزود بالعلم والمعرفة، بناء على تشجيع من أستاذه "السيرتوماس آرنلد"، حيث مكث فيها ثلاث سنوات لعبت دوراً فى حياته الفكرية، وكانت بالنسبة له فترة من التحضير أكثر منها للتحقيق، وهناك أنهى دراسة الدكتوراه فى الفلسفة بجامعة ميونيخ، ونشر أطروحته فى "لوندر" تحت عنوان "تطور ما وراء الطبيعة فى فارس"[2]، ولقد كشفت هذه الرسالة التى كتبها إقبال قدرته العميقة على البحث والنظر والتحليل، وأبانت سعة إطلاعه.

وتجدر الاشارة إلى أنه على الرغم من الفترة الزمنية الطويلة التى قضاها إقبال فى آوروبا، حيث استطاع التعرف على كافة جوانب الحضارة الغربية، إلا أنه لم يعجب بها، ولم يبهره زخرفها ولمعانها، مما دعاه إلى إقامة الندوات وإلقاء المحاضرات التى تتناول الحضارة الإسلامية بالشرح موضحاً مضامينها، وقيمتها الإنسانية والأخلاقية، بيد أنّ ثقافة الغرب أحدثت تحولاً كبيراً فى حياته الفكرية، حيث وازن بين فكر الشرق والغرب، مما أكسبه فهماً جديداً للعقيدة الإسلامية لم يعهده فى السابق ويحدثنا الدكتور حسن مُحيب المصرى عن هذا التحول قائلاً:

"... وبعد أن كان تقليديا فى شعره ميالاً إلى وحدة الوجود، انصرف عن غلو بعض المتصوفة، وإنصرف إلى أوامر الإسلام ونواهية، التى يصلح بها حال

---

(1) دكتور محمد البهى: الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالإستعمار الغربى، ط٨ (القاهرة مكتبة وهبه، ١٩٥٧، ص ٣٨٢).

(1) Mohammed Iqbal presentation par luce, claude, Maitre choix de textes, Biblogarphie, portraits foc simles.

العالمين أجمعين فى كل الأعصار والأمصار، وأصبح أعظم مؤيد للقومية الإسلامية بعد أنْ كان من أنصار قوميته الهندية"[1]

ويقول أحد الباحثين (ولفردك سميث): "أن ثلاثة أشياء تركت أثراً عظيماً فى نفس محمد إقبال بالنسبة إلى أوروبا: الحيوية والنشاط فى الحياة الأوروبية، فالامكانات الضخمة المتوفرة للإنسان، ثم الأثر اللاإنسانى الذى تركه المجتمع الرأسمالى فى نفس الإنسان الأوروبى، وقد قوى الإعتبار الأخير إيمانه بتفوق الإسلام كمثال خلقى وروحى، فوقف حياته على الدفاع عن هذا المثال وتطويره"[2]

نقد إقبال للحضارة الغربية:

وكما سبق، فعلى الرغم من أن إقبال درس فى أوروبا، وأطلع على الفكر الغربى واستفاد من منهجه، ومال إلى فكر بعض الفلاسفة وأخذ عنهم إلاّ أنه حمل على الحضارة الغربية، ورأى فيها ثورة تشكلت من مفاهيم مادية بحته، وعجبت على محاربة الدين "فهى فى خصومة دائمة مع الدين والأخلاق، وإنما عاكفة على عبادة آلهة المادة"

ومن هذا المنطلق يرى إقبال أن الحضارة الغربية التىتحكمها الأيدلوجية الرأسمالية، والتى لا تؤمن إلا بالمادة، قد حطت من قيمة الإنسان المعاصر، وسلبته إيمانه بنفسه وأوجدت له مشاكل لا قبل له بحلها ويقول: "الإنسان العصرى، وقد أغشاه نشاطه العقلى، كف عن توجيه روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة، أى إلى

---

(1) دكتور حسن مُجيب المصرى: محمد إقبال "فى السماء" (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٣)، ص ١٠.

(2) راجع الدكتور ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة الدكتور كمال اليازجى، الجامعة الأمريكية، بيروت، بدون تاريخ، ص ٤٧٨.

روحية تتغلغل فى أعماق النفس، وهو فى حلبة الفكر فى صراع صريح مع نفسه، وهو فى مضمار الحياة الإقتصادية والسياسية فى كفاح صريح مع غيره، هو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارفة، وحبه للمال طاغياً، يقتل كل ما فيه من نضال سام شيئاً فشيئاً ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة، وقد استغرق فى "الواقع" أى فى مصدر الحس الظاهر للعيان، فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده، تلك الأعماق التى لم يسبرغورها بعد، أخف الأضرار التى أعقبت فلسفته المادية، هى ذلك الشلل الذى اعترى نشاطه، والذى أدركه هكسلى (Huxley) وأعلن سخطه عليه"[1]

وليس هناك من منقذ للإنسان الذى سلبت الحضارة المادية ذاتيته وقيمته سوى "الدين الذى أسمى مظاهره ليس عقيدة فحسب، أو كهنوتاً أو شعيرة من الشعائر، هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصرى إعداداً خلقياً يؤهله لتحمل التبعة العظمى التى لا بد من أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث، وأن يرد إليه تلك النزعة من الإيمانية التى تجعله قادراً على الفوز بشخصيته فى الحياة الدنيا، والاحتفاظ بها فى دار البقاء"[2]

وفى السابع والعشرين عام ١٩٠٨م، عاد إقبال إلى وطنه، ومارس مهنة المحاماة فى لاهور، حتى أقعده المرض سنة ١٩٤٣م[3] وإشتغل بالتدريس فى جامعة لاهور لفترة سنه ونصف، ثم قدم إستقالته منها، لكنه بقى رئيساً لقسم الفلسفة وعميداً لكلية الدراسات الشرقية لفترة طويلة[4]

---

(١) تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، ص ٢١٥-٢١٦.

(٢) الكتاب نفسه، ص ٢١٧.

(٣)،(٢) دكتور عبد الوهاب عزام: مُحمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، ص ٣١-٣٢.

(٣) راجع دكتور حسن مُجيب المصرى: محمد إقبال "فى السما"، ص ١٢

ويرى إقبال فى الإسلام، ديناً يدعو إلى العمل والنضال، وإطلاق طاقات المسلمين، وتحريرها من القيود والأسر، لا إلى السكون والجمود والتقاعس، فهو يمجد الذات الإنسانية ويحترمها، ويجعلها مقياساً للأشياء جميعاً إذا ما عرفت نفسها وما حولها من عوالم، فهو يؤكد على شخصية الإنسان المسلم كذات واعية، لا تعرف الاستكانة والذل والهوان، محفزاً إياها للإنطلاق والنضال، حتى تصل إلى المكان الذى يليق بها تحت الشمس[1]، وفى كتابه (أسرار خودى) يمدح الأمة الإسلامية من خلال نبيها محمد (صلى الله عليه وسلم) فيقول:

"إنّ قلب المسلم عامرٌ بحب نبيه محمد (صلى الله عليه وسلم)، وهو أصل شرفنا، ومصدر فخرنا فى هذا العالم، إن هذا السيد الذى داست أمته تاج كسرى، كان يرقد على الحصير، إن هذا السيد الذى نام عبيده على أسرة الملوك، كان يبيت ليالى لا يكتمل بنوم، لقد لبث فى غار حراء ليالى ذوات العدد، فكان أنْ وجدت أمة ووجد دستور ووجدت دولة، إذا كان فى الصلاة فعيناه تنهملان دمعاً، وإذّا كان فى الحرب فسيفه يقطر دماً"[2]

ويحزن إقبال لأحوال وأوضاع العرب الفاسدة، ويحمل على عبث ملوكهم وآرائهم تجاه مقدساتهم الإسلامية وبلادهم، ووقوعهم فى مكائد الأعداء الأجلنب، وإمعانهم فى الركض وراء ملذاتهم وشهواتهم[3]

وقد إستخدام مُحمد إقبال عبقريته الشعرية ومواهبه الأدبية، فى نشر مبادئه الإنسانية التى إعتنقها، فخلف شعراً غزيراً يعج بالإيمان والفكر، باللغتين الفارسية

---

[4] أبو الحسن على الندوى: روائع إقبال، (بيروت: دار الفتح للطباعة والنشر)، ص ٣٩.

[3] روائع إقبال، ص ٣٦،ص ١٣٩-١٤٠

والأردية، وقد فضَّل الكتابة بالفارسية لإنتشارها فهى تفــهم فى الهنــد وروســيا وتركيا، عدا أنه يتكلم بها قطران هما ايران وأفغانستان.

ومن دواوينه بالفارسية: "أسرار خودى" يعنى أسرار معرفة الذات، "رمــوز خودى" أى أسرار فناء الذات، بيام مشرق "أى رسالة الشرق، وبالأرديــة " بــل جبريل" (جناح جبريل)، "ضرب كليم" (ضرب موسى)[1]

ويذهب أحد الباحثين (أسلم الجراجبورى) إلى القول" "قرأت الشعر بالعربية والفارسية والأردية، ولا حرج علىَّ أنْ أقول أنَّ إقبال أعظم شــعراء المســلمين إن كلامه ليفيض بالحقائق الإسلامية، ولقد هدى ناشئتنا سواء الســبيل، إنَّ إقبــالاً حذف علوم الغرب، ثم أبلغ المسلمين الرسالة التى بصرهم بحقيقة الإسلام وعظمتــه، وملأت قلوب الشباب الغافل النائم، بحب الرسول (صلى الله عليه وسلم) والقــرآن الكريم[2]

وتوفى إقبال قبل أن تطل شمس ٢١ إبريل ١٩٣٨م، وأثارت وفاته حســرة وآلماً بالغين ليس لدى مسلمى الهند فحسب، وإنما لدى المسلمين جميعاً، لما له مــن مكانة مرموقة فى نفوسهم وعقولهم، فقد وهب نفسه، منذ صغره لإعلاء كلمــة الله تبارك وتعالى، ولرفع قيمة الإنسان وكان عطاءاً مستمراً من أجل الوصول إلى عــالم جديد تسوده المحبة والخير والسلام.

ثانياً: "وجود الله وصفاته فى فكر إقبال:

وفى محاولة من إقبال لإقامة الدليل على وجود الله تبارك وتعالى، يورد ثلاثــة أدلة كخلاصة للفكر الفلسفى، هى الدليل الكــونى، ودليــل الغائيــة، والدليــل

---

(1) راجع: روائع إقبال، ص ٢٦-٢٧.

(2) "محمد إقبال، سيرته، وفلسفته، وشعره"، ص ٣٥.

الوجودى، ويرفض الدليلين الأول والثانى، واصفاً إياهما بالعجز عن البرهنة على وجود الله ويأخذ بالدليل الثالث يقول إقبال:

"تسوق الفلسفة المدرسية ثلاثة أدلة على وجود الله، أولهما: **الدليل الكونى**، وهو الذى يُنظر فيه إلى الكون على إعتبار أنه معلول متناه، ثم ينتقل فى سلسلة من أشياء يتعلق بعضها ببعض تعلق العلة بالمعلول، حتى يقف عند علة أولى لا علة لها، لأنَّ العقل لا يقبل التسلسل إلى غيرما نهاية، وهذا الدليل فى أحسن حالاته لا يعطينا إلا علة متناهية، وثانيها: **دليل الغائية**: وهو يقتضى تقصى المعلول للوصول إلى نوع علته، ويستنتج من آثار البصيرة، ومن القصد، ومن التوافق فى الطبيعة، مايدل على وجود موجود عالم بنفسه لا نهاية لعلمه وقدرته، وهذا الدليل فى أحسن صوره يزودنا بوجود "مخترع" خارج عن الكون ويوصل إلى وجود مخترع فقط، لا إلى وجود "خالق"، وثالثها: **الدليل الوجودى**، وهو أنْ يتصَّور الإنسانُ كائناً كاملاً فى نفسه يستعلى بكماله على كافة الكائنات التى توجد فى الطبيعة، وإذن فلابد من وجود شئ خارجى، يقابل الفكرة الموجودة فى عقولنا عن الكائن الكامل"[(1)]

وقد رفض إقبال الدليل الكونى، ودليل الغائية، وأخذ بالدليل الثالث متأثراً بديكارت الذى ذهب فى البرهنة على وجود الله فى الصور الآتية:

"إنَّ القول بأنَّ صفة ما تدخل فى طبيعة شئ أو فى مفهومه، يساوى القول بأنَّ هذه الصفة تصدق على هذا الشئ وأنه يمكن أنْ نؤكد وجودها فيه، ووجوب الوجود داخل فى ماهية الله أو فى مفهومه، وعلى هذا يمكن أنْ نؤكد صفة الوجود الواجب لله، أو أنَّ الله موجود"، ويكمل ديكارت هذا الدليل بدليل آخر يقول فيه:

إننا نجد فى عقولنا فكرة الكائن الكامل، فما مصدرها؟ لا يمكن أنْ تكون قد أتت من الطبيعة، لأنَّ الطبيعة لا ترينا شيئاً سوى التغير، فهى لا تستطيع أن تخلق

(1) تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، ص ٣٦-٣٨.

فينا فكرة الكائن الكامل، فلابد إذن من وجود شئ خارجى مقابل للفكرة الموجودة فى عقولنا، يكون هو السبب فى وجود فكرة الكائن الكامل فى عقولنا"[1]

وهكذا نرى أنْ إقبال قد أسقط الدليل الكونى، أو دليل العلة والمعلول ووجوب التناهى إلى لامتناه، لأنَّ هذا الدليل لا يعطينا فى أحسن حالاته إلا علة متناهية، كما أسقط الدليل الآخر، وهو دليل الغائية، الذى يستنتج منه آثار الله وحكمته فى خلقة على أساس أنْ هذا الدليل لا يوصلنا إلاّ إلى وجود مخترع لهذا الكون، والمتتبع لإقبال يرى قوة شخصيته وخصوصيته فى هذه التسميات، فهو يمِّيز بين العلة المتناهية التى يوصّل إليها الدليل الفلسفى الأول، والمخترع الخارج عن الكون الذى يوصل إليه الدليل الفلسفى الثانى، والله الخالق الذى يبحث عنه هو.

فقد توسل إقبال لإثبات هذا الوجود دليلاً يتصل بالوجود الإنسانى ذاته، ويطل على الصوفية من زاوية عجز العقل المنطقى عن تقديم الحلول النهائية، فيلتقى عفواً مع ديكارت فى أنَّ فكرة الكمال لدى الإنسان ليست عبثاً، ولابد أنَّ يقابلها كمالٌ حقيقى خارج هذا الإنسان، فلنتصور له ذاتاً معينة، ولنطلق عليها اسم علم هو الله، ولتأت أخيراً بقية الصفات، ويلوح لنا أن دليل إثبات وجود الله على طريقة محمد إقبال، أقرب إلى الفهم الإسلامى الذى يؤمن بأشياء خلف العقل، كما يؤمن بظاهرة الوحى، والطرق العرفانية الإشراقية، بينما نرى أنْ الدليل الكونى ودليل الغائية أقرب إلى المنطق والفكر الرياضى الذى ساد فيما بعد، ويسود الآن فى مناهج الغرب والشرق الصناعيين.

وفى تحديده لمفهوم الذات الإلهية يسلك إقبال طريقاً وسطاً بين التجسيد والتجريد، مُطلقاً على الله تعالى وصفه كلمة "ذات" وهى كلمة لا تعطى فى مدلولها

---

[1] تجديد الفكر الديني فى الاسلام،ص ٣٨.

تجسيداً، ولا تجريداً، وإنما تدل على موجود له صفة الكمال، ولا تكيفه العقـــول، وهو يقول:

"إن تصور الذات الإلهية متصفة بصفات البشر، أمرٌ لا مفر منه، ولا يمكـــن تجاهله فى فهم الحياة، لأن الحياة لا يمكن أن تفهم إلا من داخل النفس، ولقد كـان المخرج من تصور حياة الله على مثال حياة البشر، هو الذى حدا بابن حزم-العـالم الأندلسى المسلم-إلى التردد فى نسبة الحياة إلى الله، فقال فى براعـة لبقـة: "إن الله ينبغى أنْ يسمى حياً، لا لأنَّه حى كحياة البشر، بل لأن القرآن وصفه بالحياة"[1]

ويضيف إقبال: "لكى يؤكد الإسلام وحدانية الذات الإلهية، فإنه يطلق عليها اسم عَلَمْ هو (الله) ثم يعرف هذا الإسم فيقول: {**قل هو الله أحد، الله الصمـد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد**}[2] [3] ويرى إقبال أنْ الذات الإلهية، هـى حقيقة الوجود، وهذه الحقيقة لا يخرج شئ عنها، فالله تبارك وتعالى لا ينفصل عـن العالم الطبيعى، أو الواقعى، لا على أساس أن الله حال فيه، ولكن على أســاس أنَّ ذات الله تجلت فيه، وبهذا المعنى فإن العالم الطبيعى باق طالما هو مظهراً لهذه الـذات الإلهية، ووجود الله من ذاته، لا من غيره وهو وجودُ مطلق، ويسـتحيل علينـا أنْ نتصور فى عقلونا هذه الذات تصوراً كاملاً كما يقول القرآن الكـريم: {**ليـس كمثله شئ وهو السميع البصير**}[2]

وإقبال لا يفصل بين الله وصفاته، ومن صفاته تعالى، العلم والقدرة، والإرادة والسمع والبصر، فالعلم الإلهى علمٌ مطلق، محيطُ بكل شئ "فلا يغرب عن علمـه

---

[1] تجديد الفكر الدينى فى الاسلام، ص ٧١.

[2] سورة الإخلاص، ١-٤.

[3] تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، ص ٧٥.

[2] سورة الشورى: آية ١١.

مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء" ولا يقتصر هذا العلم علــــى الكليـــات دون الجزئيات كما عند الفلاسفة المسلمين[1]

ويرى إقبال أن قدرته تبارك وتعالى قائمة وممسكة بكل شئ، وهى تنفذ مـــا أوجبته إرادته فى سياق علمه السابق على وجود المادة، وأنّ الحوادث التى تحصـــل دون خللٍ أو إضطراب كما لو أنها مكررة من شدة إحكامـــها، تكـــون نتيجـــة الأسباب التى أودعها الله فى الأشياء لتسير بمقتضاها، وفى الحقيقة أن كل حادثة لهـــا استقلالها الخاص، إنما خلق جديد تكونه الإرادة الإلهية، يقول إقبال:

"فتقدير شئ إذن ليس قضاءاً غاشماً يؤثر فى الأشياء من الخارج، ولكنه القـــوة الكامنة التى تحقق وجود الشئ وممكناته التى تقبل التحقق، والتى تكمن فى أعمـــاق طبيعته، وتحقق وجودها فى الخارج بالتالى، دون احساس بـــاكراه مـــن وســـيط خارجى"[2]

ويبدو هنا واضحا أن إقبال يقول بمبدأ السببية أى تلازم الأسباب والمسببات ولكنه تلازم غير آلى، لأن هذه الأسباب أودعها الله فى الأشياء لكى تعمل فى ظـــل إرادته بحيث تجرى الحوادث دونما خللٍ أو إضطراب.

أما السمع والبصر عند الله تعالى، فلا يقتصران على لحظة واحدة كمـــا فى عالمنا، فمادتهما غير مادة نظرنا، وقدرتهما غير قدرة أبصارنا وأسماعنـــا المحـــدودة بالضرورة الحية، يقول إقبال: "فعين الله ترى جميع المرئيات، وأذنه تســـمع جميـــع المسموعات بفعل واحد من أفعال الإدراك، غير منقسم قبلية الـــذات الإلهيـــة ولا

---

[1] راجع: تجديد الفكر الدينى، ص ٩٢.

[2] راجع: تجديد الفكر الدينى، ص ٦١.

تستند إلى قبلية الزمان، بل إِنَّ الأمر بالعكس، إذ أَنَّ قبلية الزمان هى التى تستند إلى قبلية الذات الإلهية"[1]

ومحصلة ما سبق أَنَّ الفيلسوف الباكستانى المسلم محمد إقبال، قد اجتـــهد فى تفسير خاص لمشكلة الذات والصفات والوحدانية، فليس الله شـــيئاً ملموســاً ولا فكرة مجردة، لكنه ذات لا متناهية، لا تجسيد ولا تجريد، ولكن ذات.

ثالثا: "العالـــــــم" عند إقبال:

تبنَّى إقبال نظرة القرآن فى فهم وتحديد الأهداف التى خُلق من أجلها العالـــــــم، ويقول: "إِنَّ أول ما يقرره-القرآن- هو أَنَّ العالم لم يخلق عبثاً لمجرد الخلق لا غير" { **وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لا عبين* ما خلقناهما إلاّ بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون**}[2] وهذه حقيقة يجب أَنْ توضع موضـــع الإعتبـــار، { **إِنَّ فى خلق السموات والأرض وإختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب* الذيـــن يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق الســموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً**}[3]

والقرآن الكريم يذكر فى آيات كثيرة أن الله قد خلـــق المخلوقـــات علـــى إختلافها بالحق، وهذا يعنى أنها لم تُخلق باطلاً أو عبثاً، أو على أى نحو اتفق، يقــول ربنا تبارك وتعالى:

---

[1] المصدر نفسه، ص ٩٠.

[2] سورة الدخان: الآيتان ٣٨-٣٩.

[3] سورة آل عمران: الآيتان ١١٠-١١١.

{ أو لم يتفكرون فى أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض ومابينهما إلا بالحق وأجلٍ مسمى}[1]

ومعنى كلمة (الحق) الواردة هنا، ما يوجد بمقتضى الحكمة، كما يذكر الراغب الأصفهانى فى "مفردات غريب القرآن"[2]، ولذلك توصف أفعال الله كلها بأنها حق، أى إنها تصدر عن الله بمقتضى علمه وحكمته.

وإلى هذا يشير ابن رشد فى عبارات تدل على علمية تفكيره، قائلاً: "الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشئ، وإذا لم تكن للشئ أسبابٌ ضرورية تقتضى وجوده على الصفة التى هو بها ذلك النوع موجود، فليس هَهنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره، وأن بناء المسببات على الأسباب هو الذى يدل على أنها (أى الموجودات) صدرت عن علم وحكمة"[3]

وفوق هذا، فالعالم، فى رأى إقبال، مرتب على نحو يجعله قابلاً للزيادة والإمتداد. **{ يزيد فى الخلق ما يشاء}**

فليس هذا العالم كتلة، وليس إنتاجاً مكتملاً، وليس جامداً غير قابل للتغير والتبدل، بل ربما استقر فى أعماق كيانه حلم نهضة جديدة "**{ قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم ينشئ النشأة الآخرة إنَّ الله على كل شئ قدير}**[4]

وهذا الإمتداد العظيم فى الزمان والمكان يحمل فى طياته الأمل فى أن الإنسان الذى يجب عليه أن يتفكر فى آيات الله، سيتم غلبته على الطبيعة، بالكشف عن الوسائل التى تجعل هذه الغلبة حقيقة واقعة[1]

---

[1] سورة الروم: آية ٨.

[2] مفردات غريب القرآن، مادة "حق"

[3] ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، القاهرة، ١٣٢٨ هـ، ص ٤١.

[4] العنكبوت : أيه ٢٠ ، تجديد الفكر الدينى فى الاسلام ص ٦٥-٦٦.

وإقبال يقرر هنا أن العالم لم يخلق عبثاً، وأنّ وراء خلقه غاية يجرى إليها، وأنّ الترتيب والتنسيق الذى ينتظمه، يدل على أنه قابل للتحول النابع من جوانبه التى تهيؤه لتقبل إبداعات جديدة، فالعالم فى رأيه، ليس بجامد مكتمل غير قابل للتغيير والتبدل، هذا يعنى أنه يملك صياغات جديدة تلحق به، واستمع إلى إقبال يقول:

"فالعالم فى نظر القرآن قابل للزيادة، هو عالم ينمو، وليس صنعاً مكتملاً خرج من يد صانعه منذ حقب بعيدة، وهو الآن ممتدّ فى الفضاء أشبه ما يكون بكتلة ميتة من المادة لا يفصلّ فيها الزمان شيئاً، من أجل ذلك ليست شيئاً"[٢] وعلى هذا تكون "الطبيعة ليست شيئاً قادراً يقوم فى خلاء لا حركة فيه، بل هى تركيب من حوادث، وهذه الحوادث لها خصيصة التدفق والإيجاد الدائمين غير أن الفكر يقطع هذا التركيب إلى أشياء ساكنة، منعزل بعضها عن بعض، وينشأ عن علاقة بعضها ببعض تصور المكان والزمان"[٣]

وتجدر الإشارة أنه مما يُظهرنا القرآن الكريم عليه أنّ العوالم المتعددة التى يشتمل عليها الكون لم تخلق فى وقت واحد، فمنها ما هو سابق، ومنها ماهو لاحق،

يقول تعالى: {**وهو الذى خلق السموات والأرض فى سته أيام، وكان عرشه على الماء**}[٤]

وليس المقصود هنا باليوم، اليوم المعروف لنا، فهناك نسبية فى حساب أيام الله، أشار إليها القرآن نفسه، فمرة يذكر على أنه الف سنة[١]، ومرة أخرى يذكر على أنه خمسون ألف سنه مما نعرف[٢]،وقد يكون أكثرمن ذلك حسب مايقررالله

---

[١] **تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، ص ١٧-١٨.**

[٢] **الكتاب نفسه، ص ٦٥-٦٦.**

[٣] **نفسه، ص ٤٣.**

[٤] **سورة هود: آية ٧.**

وثمة ملاحظة هامة هنا، وهى أن إختلاف التقدير فى الأيام على النحو الذى تشير إليه بعض آيات القرآن، يفهم إذا علمنا أن الزمان هو أمرُ نسبى، وهو كما نعلم يقدر بحركة الأفلاك فى مجموعتنا الشمسية، أما خارج نطاق هذه المجموعة، فليس ثمة زمان بالمعنى الذى نفهمه نحن على هذه الأرض[٣]

وفى القرآن والسنه ما يفيد أن ثمة خلقاً آخر كان موجودا قبل خلق هذا الكون الذى نراه، ومنه تشكّل هذا الأخير بما فيه، وهذا يعنى بعبارات أخرى أن هذا الكون لم يكن على ما هو عليه، ولم يتم خلقه بصورة مكتملة دفعة واحدة،

بل كان هناك ترتبُ زمانى فى خلق الكائنات، بل وتطور فى عملية الخلق

ذاتها[٤]

وهذا متفق تماماً مع ما يذهب إليه العلم الحديث الذى يحدد لأجرام المجموعة الشمسية وللأرض أعماراً بواسطة حساب الإشعاع، ويعين أزمانها التى نشأت فيها على سبيل التدرج ومما يدلنا أيضاً على أن الكون قد خلق بما فيه من عوالم متعددة بالتدريج، وليس دفعة واحدة قوله تعالى:

{الحمد لله رب العالمين}[١]" ويبين لنا شارح العقيدة الطحاوية، أن من بين المعانى التى تتضمنها كلمة "رب" التربية، وهى تبليغ الشئ كماله بالتدريج[٢]

---

[١] سورة الحج: آية ٤٧.

[٢] سورة المعارج: آية ٤.

[٣] راجع الدكتور أبو الوفا التفتازانى: الإنسان والكون فى الإسلام، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة، ١٩٧٥م. ص ٥٨.

[٤] انظر فى هذا: شرح العقيدة الطحاوية فى العقيدة السلفية لشارح مجهول (يرجح أنه الأذرعى الدمشقى المتوفى سنة ٧٤٦هـ، المطبعة السلفية بمكة المكرمة، ١٣٤٩هـ، ص ٦٦-٦٧.

وهذا هو عين ما يفهم من التطور فى الخلق، أى أن الخلق لا يتم دفعة واحدة. وإنما على مراحل، ومن الأدنى إلى الأعلى، أو من الأقل كمالاً إلى الأكثر كمالاً، ولعل هذا المعنى يفهم أيضاً من قوله تعالى: { **يزيد فى الخلق ما يشاء أن الله على كل شئ قدير**}[3]

ففكرة التطور ذاتها ليست مخالفة للقرآن، وإنما الذى يخالفه هو القول بأن هذا التطور المشاهد فى الكائنات، علويها وسفليها، يتم عن طريق المصادفة، وليس عن صانع مدبر حكيم.

وقد أكد إقبال على مبدأ التطور[4]، وهو فى هذا يلتقى مع التطوريين المحدثين من الماديين أمثال "داروين" إلاّ أنه لا يرى رأيهم، أنّ الغاية من تطور الكائنات الحية هى "الحياة"، أو المحافظة على النوع، فالكائنات الحية عنده تسعى فى تطورها إلى غاية أوجدها الله، تتجاوز حدود التطور الذى وصل إليه الإنسان، بل تستمر بعد الموت[5]، هذا الموقف لإقبال يناقض ما قال به الماديون، من أنّ التطور الحيوى لعوامل إلهية بعكس ما رآه "داروين" من أنّ عملية التطور تخضع لعملية الضرورة والبقاء للأفضل.

وقد أشار بعض مفكرى الإسلام إلى معنى كون الله حافظاً للعالم أو خالقاً له بإستمرار فى شئ من التفصيل، يقول ابن حزم الأندلسى ما نصه:

---

(1) سورة الفاتحة، آية ٢.

(2) شرح العقيدة الطحاوية، ص ٦٨.

(3) سورة فاطر، آية ١.

(4) راجع :تجديد الفكر الدينى، ص ١٣٩-١٤٠، ١٥٤-١٥٥، ص ١٥٩.

(5) الكتاب نفسه، ص ١٣٨-١٤٠.

" والله تعالى خالق لكل مخلوق فى كل وقت... قال عز وجل: {**ثم أنشأناه خلقاً آخر**}[1] وقال تعالى: {**خلقاً من بعد خلق**}[2]، فصح أنَّ فى كل حين يحيل الله تعالى أحوال مخلوقاته، فهو خلق جديد، والله تعالى يخلق فى كل حين جميع العالم خلقاً مستأنفاً دون أنَّ يغنية"[3] ويذهب ابن عطاء الله السكندرى إلى القول بأن الله هو العلة التى تمد الموجودات بعد وجودها بالوجود، وهذا هو مايسميه الامتداد على نحو ما يتبين من قوله فى "الحكم": " نعمتان ما خرج موجودٌ عنهما، ولا بد لكل مكون منهما: نعمة الإيجاد ونعمة الإمداد" [4]، يقول أيضاً:

"أمد الله كل موجود بوجود عطائه، وحفظ وجوده (أى وجود الله)

وجود العالم بامداد بقائه"[5]

وفيما يتعلق بالخلق يرى إقبال أن العالم حادث، ويؤكد رأيه هذا من خلال استناده إلى نظرية الأشاعرة فى الخلق، والتى تقول أنَّ العالم يتألف من أشياء اصطلحوا على تسميتها بالجواهر، وهى أجزاء متناهية فى الصغر بحيث لا تقبل التجزؤ والإنقسام، وبما أنَّ خلق الله للحوادث مستمر، فإنَّ عدد الجواهر لا يمكن أنْ يكون متناهياً، ففى كل لحظة يخلق الله فى الوجود جواهر جديدة، مما يجعل العالم فى نمو دائم، كما جاء فى الكتاب الكريم: {**يزيد فى الخلق ما يشاء**}[6]

---

(1) سورة المؤمنون، آية ١٤.

(2) سورة الزمر، آية ٦.

(3) ابن حزم الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ص ٥٥، القاهرة ١٣١٧هـ.

(4) ابن عطاء الله السكندرى، الحكم مع شرح الرندى، القاهرة ١٢٨٧ هـ، جـ١، ص٩١.

(5) ابن عطاء الله السكندرى، التنوير فى إسقاط التدبير، القاهرة، ١٣٤٥ هـ، ص ٥٢.

(6) سورة فاطر، آية ١.

وماهية الجوهر غير وجوده، ومعنى هذا أنَّ الوجود عرضٌ يلحقه الله بالجواهر وقبل أنَّ يلحقه الوجود، يظل كما لو كان كامناً فى قدرة الله الخالقة، وليس يعنى وجوده أكثر من تجلى القدرة الإلهية للعيان"[1]

وإقبال كما هو واضحٌ هنا، يميز بين الماهية والوجود، مفترضاً أنَّ الماهية أقرب إلى (المفهوم) منها إلى الواقع العملى، وهى لا تتحلى وجوداً إلا إذا لحق بها العرض إنها إمكان وجود أو وجود بالقوة على حد تعبير أرسطو، فالوجود عنده لا يتم بناء لحظة جاهزة ونهائية، كما هو عند اليونان، إنه وجود متنام متجدد أبداً.

رابعًا: (الإنسان) فى فكر إقبال:

وطالما أن العالم يخضع للحركة والتغير، فى رأى إقبال، فهذا يوجب علينا أنْ نكيف أنفسنا باستمرار وفق مقتضى التغير، حتى لا نتخلف عن مواكبة تطور الطبيعة والحياة، مما يفجر فى داخلنا الإستعداد لمواجهة ما يستجد من أحداث جديدة، والجهد العقلى الذى نبذله للتغلب على ما يقيمه العالم من عقبات فى سبيلنا، يشحذ بصيرتنا، فيهيؤنا للتعميق فيما دقّ من نواحى التجربة الإنسانية الأخرى، فضلاً عن أنَّ يمد فى آفاق الحياة ويزيدها خصباً وغنى"[2]

والإنسان، عند إقبال، هو أفضل المخلوقات التى خلقها الله، وأمرها بقوة على مواجهة الطبيعة وتقلباتها فى سبيل السيطرة عليها وتسخيرها لخدمته، وخدمة مصالحه وحياته، وإذا عجز الإنسان أمام الطبيعة، فإنه لا يستسلم لها ولا يخضع لسيطرتها، بل يقوده هذا الإحباط للإرتداد إلى عالمه الداخلى ليستمد منه القوة، على مجابهة التحدى الذى طرحته عليه الطبيعة فى صراعها معه، وهذا ما دعا إقبال

---

(1) راجع تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، ص ٨١-٨٢.

(2) تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، ص ٢١-٢٢.

للقول: "لقد قدر الإنسان أن يشارك فى أعمق رغبات العالم الذى يحيط بـــه، وأن يكيف مصير نفسه ومصير العالم كذلك، تارة بتهيئة نفسه لقوى الكـــون، وتـــارة أخرى يبذل ما فى وسعه لتسخير هذه القوى لأغراضه ومراميه وفى هذا المنهج مـــن التغير التقدمى، يكون الله فى عون المرء شريطة أنْ يبدأ هو بتغيير مافى نفســـه { إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم}[1] فإن لم ينهض الإنسان إلى العمـــل، ولـــم يبعث مـــا فـــى أعماق كيانه من غنى، وكفَّ عن الشعور بباعث من نفسه إلى حياة أرقى، أصبحت روحه جامدة جمود الحجر، وهوى إلى حضيـــض المـــادة الميته[2]

وهبوط أدم وحواء من الجنة، ماهو فى نظر إقبال سوى الإنتقال إلى حالـــة الوعي بالمحيط الذى يعيش فيه، وهو حلـــقة من حلـــــــقات تطـــــور وعيـــه وإرتـــقائه فـــى
سلم الحياة العقلية التي يسعى من خلالها الإنسان إلى الكمال بحيث يصبح له القـــدرة على الإختيار والتعبير عن النفس فى موقف محدد كالعصيان مثلاً، "وليـــس يعـــنى الهبوط أى فساد أخلاقى بل هو إنتقال الإنسان من الشعور البسيط إلى ظـــهور أول بارقة من بوارق الشعور بالنفس، وهو نوع من اليقظةٌ من حلم الطبيعة أحدثتـــها خفقة من الشعور بأنَّ للإنسان صلة عليه شخصية بوجوده"[3]

وإقبال هنا يحقق ذاتية للإنسان المسلم، كذات فاعلة حـــرة تختـــار أفعالهـــا بمشيئتها وإرادتها المستقلة، وهي في رأيه، ليست مرتهنة بتدخل أو تعطيل مـــن إرادة

---

[1] سورة الرعد: آية ١١.

[2] المصدر نفسه ص ١٩-٢٠.

[3] تجديد الفكر الدينى فى الاسلام، ص ٩٩.

الله تبارك وتعالى، وبهذا يكون بوسع الإنسان أن يصل إلى الكمال عن طريق الإعتماد على نفسه.

ورغم سيطرة الله تعالى على الكون، والتحكم فى ضبط مسيرة التاريخ، إلاّ أنه لم يحدد هدفا مسبقاً تنمو هذه المسيرة نحوه فى سباق حركتها المتجددة دائماً، مما أفسح المجال أمام التجربة التاريخية للإنسان كواحدة من الطرق للإقتراب من الخالق. ويرى إقبال: (إن أى هدف مسبق يتقدم نحوه التاريخ فى مسيرته أمر غير وارد، فالله حرّ فى مشيئته، وفيما يخلق أو يسبب من أحداث، وهو مستمر فى خلقه وفى تسببه، وأى تحديد لهدف ثابت مقدماً فى هذا المجال غير جائز، لأنه يعنى تحديداً لمشيئة الله، وهذا أمرٌ يتعارض مع حرية إرادة الله")[1]، إن المجال الذى أفسح فيه الله السبل أمام الإنسان يُعد إحدى أحكم الحكم الإلهية ليقررّ مصيره وحضوره فى الوجود عبر أفعاله، يقول إقبال: (كل الحوادث الواقعة فى الوجود، هى فى الواقع تحديد لقدرة الله، لأنها- أى هذه القدرة-تجرى بما اقتضته الحكمة الإلهية التى أودعت فى الوجود نظاماً مطرداً، والنظام فى ذاته قيد من غير شك)[2]

ولهذا كانت (المعصية الأولى للإنسان-معصية آدم-كانت أول فعلٍ له (أى الإنسان) تتمثل فيه حرية الإختيار، ولهذا تاب الله على آدم، وغفر له، وعمل الخير لا يمكن أنْ يكون قسراً، بل هو خضوع عن طواعية للمثل الأخلاقى الأعلى خضوعاً ينشأ عن تعاون الذوات الحرة المختارة عن رغبة ورضى، والكائن الذى قدرت عليه حركاته كلها كما قدرت الآله لايقدر على فعل الخير، وعلى هذا فإنّ

---

[1] دكتور لطفى عبد الوهاب يحيى، حول مناهج الفكر التاريخى، بيروت، ١٩٨٠م، ص ٤٤-٤٥.

[2] عبد الكريم الخطيب، القضاء والقدر بين الفلسفة والدين، ط٢، القاهرة، دار الفكر العربى، ١٩٧٩م، ص ٢٢٦.

الحرية شرط فى عمل الخير، وتقديم القيم النسبية للأفعال الممكنة لها، وهو فى الحق (مغامرة كبرى لأنَّ حرية إختيار الخير تتضمن كذلك حرية إختيار عكسه وكون المشيئة الإلهية اقتضت ذلك دليل على ما لله من ثقة فى الإنسان، ولقد بقى على الإنسان أنْ يبرهن على أنه أهلٌ للثقة، وربما كانت مغامرة كهذه هى وحدها التى تيسر الإبتلاء والتنمية للقوى الممكنة لوجود خلق على "أحسن تقويم" ثم ردَّ "إلى أسفل سافلين"[1]

ويرى إقبال أنَّ كل كائن له فرديته، ومكانه فى هذا العالم يرتبط بمستوى تطور هذه الفردية، إنَّ الفردية حركة تصاعدية تنطلق من الوجود المادى إلى قمة الإنسانية، وإنه من الخطأ اعتبار الإنسان كائناً مكتملاً نرى فيه نهاية صيرورة التطور[2]

وإقبال فى تصوره ذاتية الإنسان، وفيما يمنحها من فردية وحركة مستمرة باتجاه بلوغ كمالها، يُلقى الضوء على إمكانيات النفس وقدراتها الإبداعية المتجددة على الدوام، بحيث انها لا تنقطع عن المسير حتى بحادثة الموت التى تلحق بالإنسان، وهو يريد بهذا دفع المسلم إلى العمل وعدم التردد والإضطراب مع الواقع المادى، بعكس ما فعلت المسيحية التى أورثت أتباعها الإحساس بالضعف والأثم نتيجة عصيان موروث للإنسان، مما جعلهم يبحثون عن منقذٍ خارج ذواتهم، وذلك فى فكرة افتداء المسيح تطهير لذنبهم الموروث[3]

---

[1] تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، ص ٩٩-١٠٠.

(2) Mohammad Iqbal : Presentation, P.21.

[3] راجع : تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، ص ١٠٩.

ويمضى محمد إقبال فى تمجيده، لذات الإنسان، وبعد أنْ أكد على فرديتـــها ودوامها، يرى أنه لكى يستحكم بناؤها يجب أنْ تبلور هذه الـــذات شـــخصيتها وفرديتها، وذلك بالتربية، بحيث يصبح لها استقلالها المميز، لأنَّ هـــذه الفرديـــة فى شخص ذات الإنسان تمنحه القدرة على التعبير عن نفسه فى طلب الحقيقة والتى هى فرد أيضاً، وهذه الذات عليها أنْ تنبذ من داخلها كل أنواع الضعف والإستداء وأنْ تعمق بداخلها العشق الذى تقوى به[1]

وقد أولى محمد إقبال أهمية خاصة للعقل البشرى فى فهم حقـــائق الكـــون مستنداً فى ذلك على ما جاء به القرآن من إحترام له، واعتبر أنَّ الإرتقاء البشـــرى ظاهرة مقتصرة على الإنسان، لانفراده بهذه القوة الإدراكية التى اسمها "العقـل" دون الكائنات الحية الأخرى.

وبوسع الإنسان إدراك الحقائق وذلك عن طريق الملاحظة والتأمل فى ظواهر هذا الوجود، والوقـوف علـى مـا غمـض فيـه، والملاحظـة هنـا تكـون بمثابـــــــــة جسر

عبور يوصِّل الإنسان إلى المعرفة الصحيحة.

وينتقد إقبال منهاج اليونانى القديم فى بحثه عن الحقيقة مقارناً بينه وبين مـــا ورد فى القرآن الكريم.

ويقول: (كان سقراط يقصر همه على عالم الإنسان وحده، وكان يـــرى أنَّ معرفة الإنسان معرفة حقة إنما تكون بالنظر فى الإنسان نفسه، لا بالتأمل فى عـــالم النبات والهوام والنجوم، وما أشد مخالفة هذه الروح القرآن الذى يخاطب الناس بمـــا

---

[1] محمد إقبال: "ديـــوان الأسرار والرموز، ترجمة الدكتور عبد الوهاب عزام، دار المعـــارف بمصـــر، ص١٨-١٩.

فى أيديهم من معطيات حسية، ويحثهم على استنباط القضايا العلمية من الواقع المحيط بهم عن طريق العقل، كما فى قوله تعالى:

{ ألم تر إلى ربك كيف مدَّ الظلَّ ولو شاء لجعله ساكناً ثم الشمس عليه دليلاً ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً } [1]، **{ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت}**[2]

ويعلق إقبال على هذه الآيات بقوله:

(ولا شك أنَّ أول ما يستهدفه القرآن من هذه الملاحظة التأملية للطبيعة، هو أنها تبعث فى نفس الإنسان الشعور بمن تعد هذه الطبيعة آية عليه (هو الله) ولكن الذى ينبغى الالتفات إليه هو الإتجاه التجريبى العام فى القرآن، مما كون فى أتباعه شعوراً بتقدير الواقع، وجعل منهم آخر الأمر واضعى أساس العلم الحديث)[3]

وينطلق إقبال من إشارة القرآن إلى إيقاظ الروح التجريبية ليؤكد حقيقة هامة، هى أسبقية الواقع على النظر العقلى المجرد وليس العكس، فليس انخراطنا فى زحمة الواقع المتغير إلاّ الأساس الضرورى لتدريبنا على النظر العقلى وتجريد المفاهيم من خلال الواقع المتغير من حال إلى حال.

ويمضى مفكرنا فى التاكيد على ما للعقل من أهمية وقدرة على إدراك الحقائق/ منتقداً كلاً من الفيلسوف الألمانى كانط. والمسلم الغزالى، اللذان أقاما حداً فاصلاً بين الفكر والبداهة، واعتبرا أنَّ العقل قاصرٌ عن الوصول إلى أحكام جازمة لارتباطه بالزمان المتحدد، ويقول:

---

[1] سورة الفرقان: الآيتان ٤٥-٤٦.

[2] سورة الغاشية: آية ١٧-٢٠.

[3] تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، ص ٢١-٢٢.

(إن كانط والغزالى على السواء فاهما أن يدركا الفكر فى حركة إدراك المعرفة حيث يتخطى حدود تناهيه، والمتناهيات الطبيعية متنافرة فيما بينها، وليست المتناهيات الفكرية كذلك، أنّ الفكر بجوهره لا يقبل التقيد، ولا يستطيع البقاء حبيساً فى نطاق ذاتيته الضيقة، فليس فى العالم الفسيح وراء الفكر شئٌ أجنبى عنه، وعندما يسهم الفكر شيئاً فشيئاً فى حياة ما هو أجنبى عنه فى الظاهر، فإنه يحطم حدود تناهيه ويستمتع باللاتناهى الموجود فيه بالقوة، وحركة الفكر لا تصبح ممكنة إلا بسبب حضور اللامتناهى حضوراً ضمنياً فى ذاته المتناهية فيبقى شعلة الأمل متأججة فيه ويغذيه فى حركته التى لا تنتهى)[1]

أن ثقة إقبال بالعقل لا تعرف الحدود، فهو يرفض الإقرار بقصور العقل لارتباطه بالزمان المتجدد، ويذهب إلي أنّ العقل يتجاوز حدود تناهيه فى حركة إدراك المعرفة لزيادات جديدة تنتج عن حضور اللامتناهى فى إطار ذاته المتناهية، وليس من طبيعة العقل ذلك القصور المنطقى الذى يعزوه البعض إلى محدودية العقل فى فهم جزئياته المتنافرة،وليست التصورات المتناهية المختلفة التى تصادفنا إلاّ لحظات فى حركة تجل دائمة للعقل، تنكشف كلما حان الوقت عن مضامين كلية ولا نهائية.

وهكذا يذهب إقبال فى إعطاء الإنسان حرية شبه مطلقة، ويرى أنه ليس هناك تعارض بين أفعال الله وأفعال الإنسان، بل على العكس من هذا، فإن أفعال الإنسان ومبادراته الفردية هى نماذج تؤكد مطلقية الفعل الإلهى ولاتحده، حيث أنّ هذا الفعل للإنسان يؤكد جدارته بثقة الله ومشيئته والمشاركة فى الإستخلاف على الأرض لأنّ الله هو الذى أوجد إرادة بالقوة فى الإنسان تعمل ضمن حدود

---

[1] الكتاب نفسه، ص ١٣.

إمكانياته البشرية، ورأى إقبال هذا فى تصوره لحرية الإنسان يقربه من المعتزلة حيث يقولون:

(إن الإنسان يخلق أفعاله ويوجهها كما يشاء، ولكن القدرة على الفعل من الله تعالى[1]

---

[1] راجع: زهدى جار الله المعتزلة (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع)، ص ٢٦٢، سنة ١٩٧٤م، ط١.

مراجع الدراسة

١- ابن حـــــزم:

الفصل فى الملل والأهواء والنحل، القاهرة ١٣١٧هـ.

٢-ابن رشـــــد:

الكشف عن مناهج الأدلة، القاهرة، ١٣٢٨ هـ.

٣- ابن عطاء الله السكندرى:

١- التنوير فى إسقاط التدبير، القاهرة، ١٣٤٥

٢- الحِكَمْ، مع شرح الرندى، القاهرة، ١٢٨٧هـ.

٤- أبو الحسن النـــــدوى:

١- روائع إقبال، بيروت، دار الفتح للطباعة والنشر

٢- الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، ط٢، بيروت، دارالندوة للتوزيع ١٩٦٨.

٥- أبو الوفا التفتازانى (الدكتور)

الإنسان والكون فى الإسلام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م.

٦- حسن مجيب المصرى (الدكتور)

محمد إقبال "فى السماء"، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٣م.

٧- زهدى جار الله:

المعتزلة، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، سنة ١٩٧٤.

٨- عبد الكريم الخطيب:

القضاء والقدر بين الفلسفة والدين، ط٢، القاهرة، دار الفكر العربى ١٩٧٩م.

٩- عبد الوهّاب عزام (الدكتور):

مُحمد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، مطبوعات الباكستان سنة ١٩٥٤م.

١٠- لطفى عبد الوهّاب يحيى (الدكتور):

مناهج الفكر التاريخى، بيروت، ١٩٨٠م.

١١- ماجد فخري (الدكتور):

تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة الدكتور كمال اليازجى، الجامعة الأميريكية، بيروت، بدون تاريخ.

١٢- **محمد إقبال (الدكتور):**

١-تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمـــود، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٥م.

٢-ديوان الأسرار والرموز، ترجمة الدكتور عبد الوهاب عـــزام،دار المعارف بمصر.

١٣- **محمد البهى (الدكتور):**

الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالإستعمار الغــــربى، ط٨، القاهرة، مكتبة وهبه، ١٩٥٧م.

١٤- **مرتضى المطهرى:**

الحركات الإسلامية فى القرن الرابع عشر الهجـــــرى، وزارة الإرشاد الإسلامى، ط١، بدون تاريخ.

15- **M.Iqbal**, persentation par Luce-coude Maitre Choix de textes, fac-similes 1964 by sechers,paris.

الفصل الخامس

الدكتور أبو الوفا التفتازاني والتصوف الإيجابي
(١٤/٤/١٩٣٠م - ٢٨/٦/ ١٩٩٤)

ويشمل:

- التاريخ والمكانة
- التصوف فى الاسلام أخلاقيات مستمدة من القرآن والسنه.
- الدكتور التفتازانى يرفض رد النشأة الأولى للتصوف الإسلامى إلى مصادر أجنبية.
- المصدر الإسلامى للتصوف
- نظرة الدكتور التفتازانى إلى الكون والإنسان.
- [illegible]
- حال الفناء بين الاعتدال والشطح عند الدكتور التفتازانى.

أولاً: التاريخ والمكانة:

هو السيد محمد أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، ولد في ١٤/٤/١٩٣٠، بكفر الغنيمي مركز منيا القمح بمحافظة الشرقية بمصر، وأكمل تعليمه في المرحلتين الابتدائية والثانوية بالقاهرة، وحصل على الليسانس في الآداب قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة بتقدير عام " جيد جداً "، مايو ١٩٥٠م، وكان أول الخريجين، والماجستير من نفس القسم، بتقدير عام " جيد جداً "، سبتمبر١٩٥٥م، وموضوع الرسالة " ابن عطاء الله السكندري وتصوفه "، ودرجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى، سبتمبر ١٩٦١م، وموضوع الرسالة " ابن سبعين وفلسفته الصوفية. "

وقد تدرج في الوظائف العلمية التي شغلها من مدرس بمدرسة فؤاد الأول الثانوية ١٩٥٠م، فمعيد بقسم الفلسفة بآداب القاهرة ١٩٥٢م، ومدرس بنفس القسم ١٩٦٢م، وأستاذ مساعد ١٩٦٩م، وأستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف ١٩٧٤م، ،وكيل كلية الآداب ١٩٧٨م، وعميد كلية التربية بالفيوم جامعة القاهرة ١٩٧٨م (ندباً)، ونائب رئيس جامعة القاهرة لشئون فرع الفيوم وبني سويف ١٩٨١م، ثم لشئون فرع الفيوم ١٩٨٣م، وشئون الدراسات العليا والبحوث ١٩٨٤م.

وقد ساهم الدكتور التفتازاني بجهده في إنشاء فرعي الفيوم وبني سويف بجامعة القاهرة، ففي مدة توليه شئونهما، أنشئت كليات جديدة بهما، الطب البيطري والعلوم ببني سويف، والهندسة والخدمة الاجتماعية بالفيوم، وساهم أيضا في إنشاء مركز البحوث والدراسات الإسلامية بجامعة القاهرة، وشغل منصب رئيس مجلس إدارته، وشغل عضوية العديد من الهيئات العلمية بالداخل والخارج، كما زار كثيرا من البلاد الأجنبية لإجراء البحوث والدراسات والعلاقات الثقافية،

وعمل أستاذاً زائراً في كثير من البلاد العربية، وترك أثراً علمياً واضحاً في مجال تخصصه على برامج أقسام الفلسفة بهذه الجامعات.

وفي فبراير ١٩٨٣م صدر قرار جمهوري بتعيينه شيخاً لمشايخ الطرق الصوفية بمصر، وقد استطاع أن يتجه بنشاط الطرق الصوفية إلى الجوانب العلمية والثقافية والاجتماعية إلى جانب إشرافه على مجلة التصوف الإسلامي التي تصدر شهرياً، وفي عام ١٩٨٣م حصل على وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى، وفي عام ١٩٨٩م حصل على وسام " تمغة إمتياز " من الحكومة الباكستانية، وتوفي في ٢٨ يونية ١٩٩٤م.

وللدكتور التفتازاني العديد من المؤلفات، تناولت الفلسفة الإسلامية بجميع فروعها، ومعظمها يتجه إلى دراسة التصوف وعلم الكلام، وبعضها يتجه إلى قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، وإلى نقد التيارات الفكرية المعاصرة من وجهة نظر الإسلام، ومن بين مؤلفاته المنشورة، والتي تظهرنا على اتجاهه الفكري المتميز في مجال الفلسفة الإسلامية على وجه عام، والتصوف الإسلامي على وجهٍ خاص، ما يلي:

- المعرفة الصوفية، أداتها ومنهجها وموضوعها وغايتها، مجلة الرسالة، العددان ٩٣٢، ٩٣٣، القاهرة، ١٩٥٠م.

ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، القاهرة ١٩٥٨م، ١٩٦٩م.

-المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار المعتزلي، الجزء الرابع، في الرؤية تحقيق بالاشتراك مع الدكتور محمد مصطفى حلمي، القاهرة ١٩٦٥م.

-علم الكلام وبعض مشكلاته، طبع عدة مرات، القاهرة ١٩٦٦م، وله فيه منهج جديد في دراسة علم الكلام، والفرق الإسلامية من خلال المشكلات الكبرى التي عالجها المتكلمون، وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة التركية.

-إخوان الصفا، ودورهم في التفكير الإسلامي، بحث نشر بعـــدد الهـــلال، سبتمبر القاهرة ١٩٧٢م، وترجمـــه الدكتـــور أحمـــد إسمـــاعيلوفيتش إلى اللغـــة الســـــلافية، ونشر بمجلة (Glansie) التي تصدرها الرياسة الدينية الإســـلامية ليجوسلافيا عدد ٣٦ سيرايفو ١٩٧٣م، وهو يتناول فيه جانباً هاماً من جوانـــب تفكير إخوان الصفا الاجتماعي، وتنظيماتهم وأهدافهم الفلسفية.

-ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣م.

-العلاقة بين الفلسفة والطب عند المسلمين، بحث ألقـــي بمؤتمـــر الطـــب الإسلامي الأول بالكويت، ونُشر بأعمال المؤتمر، الكويت ١٩٨١م، وقد عالج فيـــه الأصول الفلسفية التي كان يقوم عليها الطب عند فلاسفة الإسلام وأطبائه، حيـــث كان الطب آنذاك فرعاً من فروع الفلسفة الإسلامية، وأيضاً أثر أطباء المسلمين على الطب في أوروبا منذ العصر الوسيط، والدكتور التفتازاني من المـــهتمين بـــالطب الإسلامي من خلال عضويته لجمعية الطب الإسلامي بالكويت، وهـــي جمعيـــة تسعى إلى إحياء التراث الطبي الإسلامي، والبحث في الأعشاب، واستخلاص قيـــم وسلوكيات الطبيب في الإسلام، وأثر الطب الإسلامي على تقدم وازدهار الطب في أوروبا.

-الإسلام والفكر الوجودي المعاصر، بحث نشـــــر بمجلة المسلم المعاصر، بيروت ١٩٧٨م، ولعله أول بحث يكتب عن وجودية سارتر منظورا إليـــها مـــن وجهة نظر نقدية إسلامية، وفي هذا الاتجاه أيضا يسير بحثه عن:

-وجوب إستقلالية الثقافة المصرية بين التيارات الفكرية المعاصرة، الذي نشر بالكتاب الذي أصدرته جامعة القاهرة بعنوان " نحو بعث ثقافي جديد " فهو يحـــاول وضع أسس جديدة لثقافة مصرية أصيلة تواجه أيدلوجيات عصرنا المختلفـــة مـــن ماركسية ووجودية وعبثية وبرجماتية.

-منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة في الجامعة، بحث نشر بمجلة المسلم المعاصر، بيروت ١٩٧٩م، وهو بحث مطول يحدد معالم منهج إسلامي لتدريس هذه الفلسفة في الجامعة، يعتمد على ربطها بالفكر الإسلامي، لأن العلاقة التاريخية موجودة بينهما منذ العصر الوسيط وأوائل النهضة، كما يعتمد على نظرة نقدية للمذاهب الأوروبية الحديثة والمعاصرة من وجهة نظر الإسلام.

-الصراع الأيدلوجي بين أصحاب الاتجاهات المختلفة في قضية الهوية العربية والتراث، وإنعكاساته على الثقافة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية، القاهرة ١٩٨٧م، وفيه أبان الدكتور التفتازاني عن رأيه في الهوية العربية وماهيتها، وكيفية الحفاظ عليها في عصر الأيدلوجيات المتصارعة، فلا تبعية للغير، ولا جمود على قديم في نفس الوقت.

- Arerroes and Sufism: Medieral Philosophy conference , Bonn 1976 .

وفيه يبين موقف ابن رشد (ت٥٩٥هـ) من التصوف، وقد تتبع أقواله المتعلقة بذلك من مصادر متعددة.

- Fundamentals of islam , Egyptian presepective , Cairo University press , 1978 .

- The Notion of Grosis in tarid - Nama , Iqbal conference , New Delhi , 1978 .

ويعتبر الدكتور التفتازاني بحق رائداً في ميدان دراسة التصوف في مصر، فرسالته للماجستير عن " ابن عطاء الله السكندري وتصوفه "، تكشف عن شخصية بارزة من شخصيات التصوف الإسلامي لم تكن مدروسة من قبل، وقد ساعدت بعد نشرها لأول مرة سنة ١٩٥٨م باحثاً أمريكياً معاصراً هو الأستاذ فيكتوروانر، على ترجمة حكم ابن عطاء الله إلى اللغة الانجليزية، والتعليق عليها، وحصل بها على درجة الدكتوراه من جامعة هارفارد.

وكذلك فإن بحثه عن " ابن سبعين وفلسفته الصوفية " يعالج شخصية هامة من شخصيات التصوف الفلسفي، وكان الغالبية العظمى من مؤلفاته مخطوطة ومبعثرة هنا وهناك في مكتبات تركيا وأوروبا، فجمعها أستاذنا وحققها، ثم بنى دراسته عليها، وأبرز حياة هذه الشخصية ومذهبها.

ومن اسهاماته في دراسة التصوف بحثه عن " ابن عباد الرندي " أحد كبار الصوفية في الأندلس من الشاذلية، فقد تناول حياته ومؤلفاته بشي من التفصيل، وهو إسهام له قيمته في دراسة التصوف الأندلسي حيث تتبع أثر ابن عباد الرندي على الصوفي الأسباني المسيحي جان دي لاكروا في العصر الوسيط.

ويعد كتابه " مدخل إلى التصوف الإسلامي " دراسة جادة تكشف عن تاريخ شخصيات ومذاهب التصوف الإسلامي، وهو يتضمن نظرية عن الخصائص العامة للتصوف، والتي رأى أنها تنطبق على جميع أنواع التصوف في الحضارات المختلفة ومنها التصوف الإسلامي، ونظرية أخرى في مصدر التصوف الإسلامي عرض فيها للآراء التي قيلت في عوامل نشأة التصوف، وردها إلى مصادر أجنبية عن الإسلام، وبين بشواهد كثيرة أن التصوف الإسلامي، إسلامي النشأة ومردود أساساً إلى القرآن والسنة، وحياة الصحابة وأقوالهم.

وبحثه عن " الطرق الصوفية " يعد إضافة جديدة لها قيمتها، لأنه يكشف عن الطرق الصوفية في مصر، مركزاً اهتمامه على أوضاعها الحالية، وهو يحصرها حصراً دقيقاً في ثبتٍ خاص، ويلحق بهذا البحث نصاً خطياً محققاً كتبه السيد محمد توفيق البكري عن أسانيد هذه الطرق، وقد اعتمد على هذا البحث الاستاذ الدكتور (موربرجر) أستاذ علم الاجتماع بجامعة برنستون في الفصل الذي كتبه عن الطرق الصوفية في كتابه Islam in Egypt Today والذي نشر عام ١٩٧٠م، وذكر هذا البحث بين مراجعه الرئيسية مشيداً به.

وقد استطاع الدكتور التفتازاني أن يوجد مدرسة علمية متميزة في مجال الفلسفة الإسلامية على وجه عام، والتصوف الإسلامي على وجه خاص، وتتجه هذه المدرسة إلى الجمع بين الحديث والقديم في بناء الثقافة، وإعادة مجد الأمة، وتصحيح الأحكام الخاطئة عن التراث الفلسفي الإسلامي، ونشر ما لم ينشر من مخطوطاتها ليتبين دورها في بناء التراث الفلسفي العالمي، والعناية بإحياء التراث الفلسفي الإسلامي، ودراسة أعلامه ممن لم يلق على حياتهم ومذاهبهم الضوء الكافي، وربط هذا التراث بالفكر الحديث والمعاصر، وبواقع حياتنا الاجتماعية المعاصرة.

وقد تخرج على يديه عدد كبير من الحاصلين على درجتي الماجستير والدكتوراه في الفلسفة في مصر والعالم العربي، وكاتب هذه السطور واحد منهم، فقد تتلمذت له منذ دخولي الجامعة وحتى التخرج (في مايو ١٩٧٣م بتقدير عام " جيد جدا " وكنت أول الخريجين، وحصلت تحت إشرافه على درجة الماجستير بتقدير عام ممتاز في ديسمبر ١٩٧٩م وموضوع الرسالة " الوجود والعدم في فلسفة ابن عربي الصوفية "، ودرجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى، يونيو ١٩٨٦م، وموضوع الرسالة " محمد بن عبد الجبار النفري وتصوفه. "

وكنت قريبا منه، من محاره، من سلوكه الذي يجسد إلى حد كبير آراءه، وأشهد أنه كان عف اللسان، نظيف اليد، دمثا، عذبا، صافيا، هادئا، واضح الفكرة في بساطة وعمق، حاسم الرأي، وخصوصا عندما يتعلق الأمر بالجوانب التي لا تحتمل المواربة، ولا السكوت، وأعني بها الجوانب العقائدية، والأخلاقية، والعلمية.

وأما طريقته في التعامل مع تلاميذه من الباحثين، فتمثل ما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الأستاذ وتلميذه، وتبدو قسماتها في إصراره على أن تكون الفكرة

واضحة في أذهانهم قبل الكتابة، وفي كيفية تمثلهم للنص، وضرورة توثيق الفكرة، أي الرجوع للمصادر الأساسية، فإذا كنت تكتب عن مفكر فيجب الرجوع إلى كتاباته هو، وليس من كتب عنه، لأن إنطباعات من كتب عنه قد تؤثر في فهمك وتقييمك له.

وعلم تلاميذه أيضا، أن التعاطف مع المفكر، لا يعني محاولة تبرير أخطائه، أو إنحرافاته الفكرية، إن كانت له إنحرافات، وضرورة تتبع تطور الفكر عند المفكر، فقد يعدل المفكر عن بعض آراء له طرحها في بداية تكونه الفكري، وقد يضيف، وقد يحذف، بالتالي يجب الوقوف على آخر كتابات له، لأنها تبلور فعلا رأيه حول هذه المسألة أو تلك.

كل هذا علمه أستاذنا لتلاميذه، في وضوح، وبساطة، وحنان، وأحيانا كان يقسو، لأنه يريد أن يصل بتلاميذه إلى الأفضل دائما.

وهذه الدراسة تتناول ملامح " التصوف الإيجابي " عند الدكتور التفتازاني، ومنها:

أولا: مفهوم التصوف عنده، وكيف أنه أخلاقيات مستمدة من القرآن والسنة، وبالتالي لا داعي للبحث عن أصول أجنبية نرجع إليها النشأة الأولى للتصوف عند المسلمين.

ثانيا: نظرة الدكتور التفتازاني إلى الكون والإنسان، وكيف أن الإسلام يعين على الملاءمة بين العلم والإيمان لأنه دين العقل، وكيف أن نهاية العلم في الحقيقة هي بداية الإيمان الصحيح، لا الإيمان التقليدي، وهنا ينتهي الدكتور التفتازاني إلى أن الإنسان إذا استطاع أن يجمع بين العلم بالكون، والتصوف من حيث هو قيم أخلاقية رفيعة، فإنه يصل إلى ذروة الكمال، فالتصوف عنده، يحدث في المجتمعات

التي تسودها فلسفات مادية، نوعا من التوازن بين مطالب المادة، ومطالب الـــروح، والصوفي المحقق هو الذي لا يرى تعارضا بين حياته التعبدية، وحياة المجتمع.

ثالثا: أن السبيل الأقرب لكي يستحق الإنسان تكريم الحق تبارك وتعالى لــه، بتمييزه عن سائر المخلوقات بالعقل الذي يفرق به بين الصواب والخطأ، بين الحسن والقبيح، بين الحلال والحرام، السبيل الأقرب لهذا يتمثل في أن يلتزم الإنسان بطاعــة وعبادة الحق تعالى " حبا " لا " خوفا. "

رابعا: أن ســـــــــلوك الصوفية يختلف في حـــــــــال الفناء، فبعضهم يعود منه إلى حـــــــــال البقاء، فيثبت التمايز بـــين الحـــق والخلق، وهذا هو الأكمل بمقياس الشـــــريعة، وبعضهم الآخـــــــر يغلب عليه الفناء، فتصدر عنه عبارات غريبة تسمى (شطحات)، لا تفرقة فيـــها بـــين الإنسان والله، أو بين العالم والله، وأصحاب هذه الشطحات ليسوا من الصوفيـــة الكمل، ولا يكونون قدوة لغيرهم.

ثانيا: التصوف في الإسلام أخلاقيات مستمدة من القرآن والسنة:

يقدم الدكتور التفتازاني تعريفا للتصوف في الإسلام، وهو أنـــه أخلاقيـــات مستمدة من الإسلام، والتصوف بهذا الاعتبار روح الإسلام، لأن أحكام الإســـلام كلها مردودة إلى أساس أخلاقي، وقد صاغ أستاذنا هذا المعنى في صورة قياس:

مقدمته الأولى: كل أحكام الإسلام مردودة إلى أساس أخلاقي.

والثانية: التصوف معني بالأخلاق.

والنتيجة: أن التصوف يمثل روح الإسلام.

ويستدل على الأساس الخلقي لأحكام الإسلام فيقول:

"أننا إذا نظرنا إلى القرآن الكريم فسنجده قد جاءنا بـــأنواع مختلفـــه مـــن الأحكام الشرعية، بعضها يتعلق بالاعتقاديات، وبعضها يتعلـــق بالعمليـــات مـــن

العبادات والمعاملات، والبعض الثالث يتعلق بالأخلاق، أما العقائد فتشمل الإيمان بوجود الله الصانع المختار القادر، ووحدانيته وعبادته وحده لا شريك له، والإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وأما الأحكام الشرعية الفروعية فتشمل أحكام العبادات والكفارات والنذور والمعاملات المالية، وأحكام الأسرة، وأحكام الجرائم والعقوبات المقررة عليها، وأحكام الدولة، وأما ناحية الأخلاق في القرآن، فقد وردت آيات كثيرة تحث على مكارم الأخلاق، كالزهد والصبر والتوكل والرضا والمحبة واليقين والورع وما إليها، وقد بين لنا القرآن أن الرسول (ص) هو الأسوة الحسنة لمن يريد التكمل بهذه الفضائل في أرقى صورها، لقوله تعالى { **لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً** }[1] [2].

والإيمان بالله تعالى ووحدانيته تنافيه أخلاق الحرص والجزع والخوف وعبادة المال، واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان، وينافيه أيضاً الاستناد إلى الخلق دون الخالق، وقهر اليتيم أو الضعيف، وقساوة القلب وغلظته، ولا يكمل إيمان المرء ما لم يطرح من نفسه هذه الأخلاق المذمومة.

وأحاديث الرسول تؤكد هذا المعنى، مثل قوله: (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)، (أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً)، (خصلتان لا تجتمعان في مؤمن، البخل وسوء الخلق).

ومن هنا يمكن القول أن الأحكام الشرعية الاعتقادية مردودة إلى أساس أخلاقي، ويقول الدكتور التفتازاني عن أحكام الشرع العملية، أن جميع عبادات الإسلام ومعاملاته ما لم تقم على أساس أخلاقي لا يكون لها قيمة أو فائدة، ولا تكون مقبولة عند الله ن ويعطينا بعض الأمثلة لذلك:

-فالصلاة: طهارة للنفس، وترقيق للقلب، وتحلية للإنسان بفضـائل الهيبة والخشوع والمشاهدة والمراقبة والمناجاة مع الله تعالى والأنس به، وإذا لم يتحقق المرء في صلاته بهذه الفضائل تكون صلاته صورة لا روح فيها.

-والزكاة: أيضاً تطهير للنفس وتزكية للقلب، وركن من أركـان العدالـة الاجتماعية التي دعا إليها الإسلام، وإذا لم تحقق الزكاة هذه المعاني الأخلاقية فـلا فائدة منها.

-والصوم عبادة هدفها غرس التقوى التي تترتب عليها مراقبة الله في السـر والعلانية، وهي روح الإيمان وسر النجاة، وفي رحاب الصوم تتدرب النفوس علـى خشية الله، والخوف منه، والرجاء فيه، ويتعود المرء على مغالبة شهواته ونزعاتـه، وبه يتحلى المرء بالصبر والمثابرة التي تمده بالقوة، وتدفع به إلى العمل الصالح والعطاء المستمر والمثمر، ومن لم تنعكس عليه آثار الصوم فضيلة وقيماً فهو غير صائم، ومن لم ينظف قلبه من الضغائن والمكايد والأحقاد للمسلمين فلا صيام له، ومن لم يصن جوارحه، عن الإيذاء وانتهاك الحرمات فلا ثواب له.

-والحج في الإسلام عبادة تهدف إلى تهذيب الأخلاق أيضا، فهو في جوهـره تقرب إلى الله، وعبودية تامة له، وفيه إشعار بالمساواة بين أفراد البشر حيث يقـف الحجاج أمام الخالق في زي واحد، فلا تفرق معه بين فرد وآخر.

-ومعاملات الإسلام تستند أيضا إلى قواعد أخلاقية، لابد أن يراعيها المسـلم مع من يتعامل معه من أفراد مجتمعه، فلا استغلال ولا احتكار ولا غش.

وينتهي أستاذنا إلى القول أن أخلاق الإسلام هي أساس الشريعة بحيـث إذا افتقرت أحكام الشريعة، سواء في ذلك الأحكام الاعتقادية أو الأحكام الفقهية، إلى الأساس الخلقي كانت صورة لا روح فيها، أو هيكلا فارغا من المضمون.[3]

وما أعمق عبارته التي يقول فيها إن التدين ليس بمجرد التمسك بشكليات الدين دون جوهره، أو إدعاء الدين لتحقيق مآرب ذاتية، وإنما التدين هو الفهم الواعي للدين، والعمل به، بما يربط حياة التعبد بحياة المجتمع، فلا ينعزل الدين ويتقوقع أصحابه بعيدا عن حقائق الحياة.[4]

وقد أدرك صوفية المسلمين الأساس الأخلاقي للدين، فجعلوا اهتمامهم موجها إليه، محاولين تكميل أنفسهم أخلاقيا، وذلك عن طريق جهاد النفس الذي ورد في حديث الرسول (ص) أنه هو الجهاد الأكبر، الذي لابد منه لجهاد الأعداء بالسلاح، وهو الجهاد الأصغر، فهذا إبراهيم بن أدهم (ت ١٦١هـ)، يسئل عن التاجر الصدوق، أهو أحب إليه أم المتفرغ للعبادة ؟ فيقول: (التاجر الصدوق أحب إلي لأنه في جهاد يأتيه الشيطان من طريق المكيال والميزان، ومن قبل الأخذ والعطاء فيجاهده.[5]

وهو هنا مقتد بالرسول، المثل الأعلى للمسلمين جميعا بما فيهم الصوفية، في قوله: " من غش أمتي فليس مني " وقوله أيضا: " التاجر الصدوق يحشر يوم القيامة مع الصديقين والشهداء. "

-وهذا الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) يقول: " أساس العبادة الورع، وأساس الورع التقوى، وأساس التقوى محاسبة النفس، وأساس المحاسبة الخوف والرجاء، والخوف والرجاء يرجعان إلى العلم بالوعد والوعيد، وفهم الوعد والوعيد يرجع إلى تذكر الجزاء، وتذكر الجزاء يرجع إلى الفكر والاعتبار.[6] "

-والسري السقطي (ت٢٥٧هـ)، مثل ثالث على ضرورة أن يؤدب المرء نفسه وذلك بالعمل على تخليتها عن مذموم الأخلاق، وتحليتها بمحمودها، يقول: " أقوى القوة أن تغلب نفسك، ومن عجز عن أدب نفسه، كان عن أدب

غيره أعجز [7] " وكان يقول: " ما رأيت شيئا أحبط للأعمال، ولا أفسد للقلـــوب، ولا أسرع في هلاك العبد، ولا أدوم للأحزان ولا أقرب للمقت، ولا ألزم لمحبة الرياء والعجب، من قلة معرفة العبد لنفسه، ونظره في عيوب الناس.[8]"

ويرى الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) أن حاصل طريقة الصوفية في التصـــوف، قطع عقبات النفس، والتتره عن أخلاقها المذمومة، وصفاقما الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله.[9]

والمحصلة، أنه إذا كانت أحكام الشريعة مردودة إلى أســـاس أخلاقـــي، وأن التصوف في الإسلام، كعلم ديني، يختص بجانب الأخلاق والسلوك، فإن التصـــوف بهذا الاعتبار، يمثل روح الإسلام.

ولكن إلى أي حد يمكن القول أن التصوف من حيث هو علم للأخـــلاق الإنسانية، والسلوك الإنساني، مستمد من الإسلام، هذا ما يناقشه معنا الدكتـــور التفتازاني بأسلوبه الواضح والبسيط والعميق والمقنع.

الدكتور التفتازاني يرفض رد النشأة الأولى للتصوف الإسلامي إلى مصادر أجنبية:

يرى الدكتور التفتازاني أن البذور الأولى للتصوف الإسلامي، من حيث هـــو علم للمقامات والأحوال، أو بعبارة أخرى من حيث هو علم للأخلاق الإنســـانية والســـلوك الإنســـاني موجودة في القرآن الكريم وفي حياة النبي وأخلاقه وأقواله، ولذلك فإن من الإنصاف العلمي القول بأن مذاهب الصوفية في العلم، ورياضـــاقم العملية، ترد إلى مصدر إسلامي، إلا أنه بمرور الوقت وبحكم التقاء الأمم واحتكـــاك الحضارات، تسرب إليها شيء من المؤثرات الأجنبية، فظن بعض المستشرقين خطـــأ أن الصوفية أخذوا أول ما أخذوا عن هذه المؤثرات الأجنبية.

وقبل أن يفصل أستاذنا القول في المصدر الإسلامي للتصوف، يناقش بعض الآراء التي طرحها نفر من المستشرقين وذهبوا فيها إلى أن التصوف في الإسلام من مصدر أجنبي.

أ- فهناك من المستشرقين من ذهب إلى القول بأن التصوف من مصدر فارسي، وحجته في ذلك، أن عددا كبيرا من المجوس ظلوا على مجوسيتهم في شمال إيران بعد الفتح الإسلامي، وأن بعض مؤسسي فرق الصوفية الأوائل كانوا من أصل مجوسي، وأن كثيرا من المعاني التي يفيض بها التصوف الإسلامي، مثل فكرة صدور كل شيء عن الله؛ والقول بأن العالم لا وجود له في ذاته، وأن الموجود الحقيقي هو الله، كل هذه المعاني جاءت إلى المسلمين من فارس.

ويرد الدكتور التفتازاني على وجهة النظر القائلة بأن التصوف الإسلامي من مصدر فارسي لأن بعض كبار شيوخ التصوف من أصل فارسي، كمعروف الكرخي (ت٢٠٠هـ) وأبي يزيد البسطامي (ت٢٦٤هـ)، بأن ازدهار التصوف لم يكن ثمرة لجهود أولئك فحسب، وإنما أعان على ازدهاره كذلك عدد ليس بالقليل من الصوفية العرب، الذين عاشوا في سوريا أو مصر أو المغرب، مثل الداراني (ت٢١٥هـ) وذو النون المصري (ت٢٤٥هـ) ومحيي الدين ابن عربي (ت٦٣٨هـ) وعمر بن الفارض (ت٦٣٢هـ) وابن عطاء السكندري (ت٧٠٩هـ)، بل إن بعض هؤلاء كان له أكبر الأثر فيما بعد في التصوف الفارسي كابن عربي.

أما الرأي القائل بوجود أفكار مثل صدور كل شيء عن الله، وغيرها، عند الفرس ويحتمل أن تكون هي مصدر التصوف في الإسلام، فيرد عليه بأن

مثل هذه الأفكار لا توجد إلا عند أصحاب وحدة الوجود الذين ظهروا في وقت متأخر

(منذ القرنين السادس والسابع الهجريين)، وليس كل صوفية الإسلام قائلين بهذا المذهب، وإنما القائلون به قلة قليلة.[10]

ب- وهناك طائفة أخرى من المستشرقين رآوا أن التصوف من مصدر مسيحي، ويستند القائلون بهذا الرأي إلى حجتين:

الأولى: ما وجد من صلات بين العرب والنصارى في الجاهلية أو الإسلام.

والثانية: ما يلاحظ من أوجه الشبه بين حياة الزهاد والصوفية وتعاليمهم وفنونهم في الرياضة والخلوة، وبين ما يقابل هذا في حياة السيد المسيح وأقواله، والرهبان وطرقهم في العبادة والملبس.

فيذهب فون كريمر مثلا في كتابه (تاريخ الأفكار البارزة في الإسلام) إلى أن الزهد الإسلامي نشأ بتأثير من الزهد المسيحي.[11]

ويقول أوليري في كتابه (الفكر العربي ومكانه في التاريخ)، أن الرهبانية المسيحية كانت معروفة لدى العرب على تخوم الصحراء السورية وفي صحراء سيناء، ويحتمل حقا أن الذي أوحى بالنسك إلى النساك الأولين في الإسلام هو الأديرة المسيحية.[12]

ويقول نيكولسون عن المؤثرات المسيحية: أن كثيرا من نصوص الإنجيل، ومن الأقوال المنسوبة للمسيح، مقتبس في أقدم تراجم الصوفية، وأن الرهابنة المسيحيون كثيرا ما يظهرو في مقام المعلمين، يولون النص والتسديد لزهاد مسلمين متنقلين.[13]

ولا ينكر الدكتور التفتازاني وجه الشبه بين الزهد والتصوف الإسلاميين، وبين ما يقابلهما عند المسيحيين من زهد وتصوف، إلا أن وجه الشبه وحده لا

ينهض دليلا على أن الزهد أو التصوف الإسلامي من مصدر مسيحي، ويؤكد أن الزهد في الإسلام من مصدر إسلامي.

فللإسلام مفهوم خاص للزهد فهو ليس رهبانية أو انقطاعا عن الدنيا، وإنما هو معنى يتحقق به الإنسان، يجعله صاحب نظرة خاصة للحياة الدنيا، يعمل فيها ويكد، ولكنه لا يجعل لها سلطانا على قلبه، ولا يدعها تصرفه عن طاعة ربه.

إن الزهد في الإسلام معناه ارتفاع الإنسان بنفسه فوق شهواتها، وهذا معناه أن يتحرر تماما من كل ما يعوق حريته، وهذا الزهد مستمد من تعاليم الإسلام متمثلة في أدب القرآن، وسنة النبي وحياة وأقوال أصحابه وأيضا كان للأوضاع السياسية، والاجتماعية في القرنين الأولين للهجرة أثر في نشأة هذا الزهد[14]، وإليك بعض التفصيل لهذين العاملين الرئيسيين في نشأة الزهد في رأي الدكتور التفتازاني.

يصور القرآن الكريم الحياة الدنيا على أنها لعب ولهو، وأنه لا دوام لها، وهي متاع الغرور، وعلى المؤمن أن يسعى إلى لقاء الله، فلا يؤثر الحياة الدنيا ويطمئن إليها، ويجعلها بديلا عن الآخرة.[15]

ودعا النبي إلى الزهد، ومن ذلك قوله: " ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما في أيدي الناس يحبك الناس "، وقوله: " إذا أراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين، وزهده في الدنيا وبصره بعيوبه "، وقال كذلك:" إذا رأيتم من يزهد في الدنيا فادنوا منه، فإنه يلقى الحكمة.[16] "

وليس من شك في أن مثل هذه الأحاديث، وغيرها مما في معناها، هي التي دفعت زهاد المسلمين في القرنين الأول والثاني من الهجرة إلى الزهد في الدنيا، والعمل من أجل الآخرة، والاكتفاء بالقليل من المطعم والملبس والمال، والخوف المستمر من فتنة الدنيا، والرغبة الأكيدة في الظفر بالجنة.

وفي أقوال وأفعال الصحابة ما يؤكد أن تعاليم الإسلام كانت عاملا أساسيا في نشأة الزهد عند المسلمين، فكان أبو بكر الصديق زاهدا حتى ليروى عنه أنه كان يطوي ستة أيام، وكان لا يزيد على ثوب واحد، وكان ابن الخطاب متقشفا حتى ليرؤى عنه أنه كان يخطب وهو خليفة، وعليه قميص فيه اثنا عشرة رقعة، ويقول عنه طلحة بن عبد الله: " ما كان عمر بأولنا إسلاما، ولا أقدمنا هجرة، ولكنه كان أزهدنا في الدنيا وأرغبنا في الآخرة. [17] "

وكان علي بن أبي طالب مثلا بارزا في الزهد والتقشف والدعوة إليهما، فقال لعمر بن الخطاب: " إذا اردت أن تلقي صاحبك، فرقع قميصك، واخصف نعلك، وقصر أملك، وكل دون الشبع "، ويصور لنا حال مجاهدته لنفسه قائلا: " ما أنا ونفسي إلا كراعي غنم، كلما ضمها من جانب انتشرت من جانب ".

وكان أيضا لإضطراب الأحوال السياسية منذ أواخر عهد الخليفة عثمان بن عفان أثره في دفع بعض المسلمين منذ وقت مبكر إلى إيثار حياة العزلة والعبادة تورعا عن الانغماس في الفتن السياسية، وهم بهذا كانوا يتجهون إلى نوع من الزهد، ويضاف إلى ذلك أن حياة المسلمين الاجتماعية في العصر الأموي تغيرت كثيرا عما كانت عليه في عهد النبي، والخلفاء الراشدين، فقد فتح المسلمون بلدانا كثيرة، وغنموا كثيرا، وبدأ الثراء يظهر في المجتمع الإسلامي مقترنا بحياة الترف، وما قد يستتبعه من إنحراف خلقي، وهنا وجد المسلمون من الأتقياء، أن من واجبهم دعوة الناس إلى ما كان عليه السلف من تقلل وزهد وورع، وعدم الانغماس في الشهوات، مما أدى إلى ظهور حركة الزهد الإسلامية وانتشارها نتيجة لهذه الاضطرابات السياسية والتحولات الاجتماعية. [18]

و لم يكن الزهد عند النبي وصحابته ليعني إنصرافا تاما عن الدنيا، وإنما كان يعني الاعتدال أو التوسط في الأخذ بأسبابها وملذاتها، وهذا مشار إليه في قوله تعالى

{ وكذلك جعلناكم أمة وسطا }[19] ، وفي قوله **{ وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا }**. [20]

وقد أشار أحد المستشرقين (جولدزيهر) إلى أن النبي نفسه نهى بعض الصحابة عن المبالغة في الزهد، لأنها منافية لروح الإسلام. [21]

وليس من شرط الزهد في الإسلام أن يكون مقترنا بالفقر، بل قد يتفق للإنسان الغني والزهد معا، وقد عرف أحد الصوفية الزهد الإسلامي بقوله: " أن تكون معرضا عما تملك، لا أن تكون معرضا عما لا تملك، فإن من لا يملك شيئا فيم يكون زاهدا ؟ ! " ، وكان عثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف من كبار الأغنياء، ولكنهما كانا زاهدين فيما يملكان، فيروى عن زهد الأول، مع كثرة ماله، أن الانفاق كان أحب إليه من الإمساك، فهو قد جهز جيش العسرة، واشترى بئر رومة من يهودي كان يمنع المسلمين عنها، وقد بين عثمان أن للمال عنده وظيفة اجتماعية، فقال: " لولا أني خشيت أن يكون في الإسلام ثلمة (ثغرة) أسدها بهذا المال ما جمعته[22] ، ويروى عن الثاني (عبد الرحمن بن عوف) أنه كان يخرج عن تجارته وأرباحها، إذا شعر بحاجة المسلمين إليها. [23]

والمحصلة لكل ما سبق أن لا ضرورة للتحري عن أصل مبادىء الصوفية خارج دائرة الإسلام، وأن الزهد الذي قام عليه التصوف في الإسلام هو نفسه إسلامي، وأن القول بأن الرهبانية المسيحية عامل من عوامل نشأة الزهد في الإسلام، أو أن أثرها عليه كان كبيرا، غير صحيح، لاختلاف زهد الإسلام عن زهد المسيحية في الطابع، والشواهد التي ذكرناها من القرآن والسنة وحياة النبي وحياة أصحابة، تثبت أن رياضات التصوف مأخوذة من مصدر إسلامي، بحيث **يكون التماسها في المسيحية تكلفا لا معنى له.**

ج- ونتابع مناقشة الدكتور التفتازاني وجهات النظر القائلة بأن التصوف في الإسلام من مصادر أجنبية، ويذكر أن هناك من المستشرقين من ذهب إلى القول بأن التصوف من مصدر هندي، وحجته في ذلك أن التصوف الإسلامي في القرن الثالث الهجري كان مشبعا بالأفكار الهندية، وأن الأثر الهندي هو أظهر ما يكون في تصوف الحلاج (ت٣٠٩هـ)، وأن الزهد الإسلامي الأول هندي في نزعته وأساليبه، وأن هناك تشابها بين عقائد الهنود في وحدة الوجود والفناء، وعقائد متفلسفة الصوفية المسلمين فيها.

ويرد أستاذنا بقوله، أن الأثر الهندي لم يظهر في التصوف الإسلامي إلا عند الصوفي المتفلسف عبد الحق بن سبعين الأندلسي (ت٦٦٩هـ)، وهذا يعني أن الأثر الهندي لم يظهر عند صوفية الإسلام المتفلسفين إلا في القرن السابع الهجري، وذلك بعد أن كان التصوف الإسلامي قد استقرت دعائمه تماما في القرون الستة السابقة.

وينتهي الدكتور التفتازاني من مناقشة آراء المستشرقين، التي ردوا فيها التصوف الإسلامي إلى مصادر أجنبية، إلى جملة من الحقائق منها:

أولا: أن صوفية الإسلام لم يكونوا مجرد نقلة عن الفرس أو المسيحيين أو الهنود أو غيرهم، لأن التصوف متعلق أساسا بالشعور والوجدان، والنفس الإنسانية واحدة على الرغم من إختلاف الشعوب والأجناس، وما تصل إليه نفس بشرية، بطريقة المجاهدات والرياضيات الروحية، قد تصل إليه أخرى دون إتصال بينهما.

ثانيا: أن بعض المستشرقين قد عدلوا عن موقفهم في مسألة نشأة التصوف، ومالوا إلى رده إلى مصدره الإسلامي[24]، وأن الأثر الأجنبي في مجاله محدود للغاية، فالتصوف الإسلامي نشأ من التأمل المتواصل للقرآن والأحاديث النبوية، وهكذا

تكون نشأته إسلامية خالصة، ومن داخل الإسلام نفسه، ومع تطـــور التصـــوف والاتصال بالأفكار الأجنبية تأثر ببعضها.

المصدر الإسلامي للتصوف:

هل نستطيع القول أن جميع مقامات الصوفية وأحوالهم، التي هي موضـــوع التصوف أساسا، مستندة إلى شواهد من القرآن الكريم والسنة ؟ إذا كـــان الأمـــر كذلك فالتصوف مستمد أساســـا من الإسلام، ولا داعي للبحث، في نشـــأته الأولى، عن مصادر أجنبية.

ويدلل أستاذنا على، أن الصوفية المسلمين قد استمدوا هذه المعاني النفســـية المعروفة بالمقامات والأحوال، من القرآن الكريم، فيذكر على سبيل المثـــال: مقـــام مجاهدة النفس، الذي هو بداية الطريق إلى الله، يســـــتند إلى آيات مثل قولـــه تعالى **{والذين جاهدوا فينـــا لنهدينـــهم ســـبلنا وإن الله لمـــع المحســـنين}**[25] ، ويســـــتند مقام التقوى عند الصوفية إلى قوله تعـــــالى **{إن أكرمكـــم عند الله أتقاكم}**[26]، ومقام الزهد إلى آية مثل **{ قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن أتقى }**[27] ، والتوكل يستند إلى مثل قوله تعالى **{ ومن يتوكل علـــى الله فـــهو حسبه }**[28] ، ومقام الشـــــكر مستمد من آية مثل **{ لئن شكرتم لأزيدنكـــم }**[29] ، ومقام الفقر، بمعنى الافتقار إلى الله تعالى، يســـتند إلى آيـــة مثـــل **{ والله الغني وأنتم الفقراء }**[30] ، ويســـــتند مقام المحـــبة المتبادلة بـــين العبـــد والرب، إلى قوله تعالى **{ يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه }**[31] ،وحال الخوف يستند إلى قوله تعالى **{ يدعون ربهـــم خوفا وطمعا }**[32] ، وحال الرجاء يستند إلى آية مثل **{ من كان يرجو لقـــاء الله فإن أجل الله لآت }**[33] ، ورياضات الصوفية العملية، تستند هي الأخرى إلى آيـــات

قرآنية، مثل رياضة الذكر، تستند إلى قوله تعالى { **يا أيها الذين آمنوا اذكـروا الله ذكرا كثيرا** }[34]، والولاية، أي موالاة الله بالطاعات تستند إلى قوله تعـالى { **ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون** } [35] والدعاء أيضا يستند إلى شـواهد قرآنية كثيرة، مثل قوله تعالى { **وقال ربكم ادعوني أستجب لكم** }. [36]

وهكذا يمكن رد كل معنى من المعاني النفسية أو الأخلاقية التي يعـبر عنـها الصوفية بالمقامات والأحول، إلى أصله من القرآن الكريم، وعلى هذا يمكن القول أن ما نجده عند الزهاد الأوائل والحسن البصري (ت ١١٠هـ) وحتى معروف الكرخي (ت ٢٠٠هـ) من أقوال لا يفترض أكثر من التأمل العميق في بعـض آي القـرآن الكريم، ولا يؤذن بثقافة خارجة عن هذا النطاق.

التصوف مستمد من حياة النبي وأخلاقه وأقواله:

ليس من شك في أن النبي كان المثل الأعلى للمسلمين جميعا بما فيهم الصوفية لقوله تعالى: { **لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا** }. [37]

والمتدبـر للقـرآن الكـريم يـرى بوضـوح أن الله تبـارك وتعـالى قد أثنى على نبيه ثناء لم يمنحه لأحد من خلقه، وأعطاه مـن التشريف والتكريم ورفعة المترلة ما لم يعط لغيره من عباده. [38]

وقد وجد الصوفية في حياته مصدرا غنيا فيما استمدوه من صنوف العلـم وضروب العمل، فحياته قبل نزول الوحي، تنطوي على معاني الزهـد والتقشـف والانقطاع والتأمل في الكون[39] ، وكانت حياته في غار حراء بما فيها من تحنـث وتقلل في المآكل والمشرب وتأمل في الكون، صورة أولى للحياة التي سيحياها فيمـا

بعد الزهاد والصوفية، والتي أخضعوا أنفسهم فيها لضروب من الرياضات والمجاهدات والأحوال، كالغيبة والفناء في مناجاة الله، والتي هي ثمرة الخلوة. [40]

وحياته بعد نزول الوحي متصفة أيضا بالزهد والتقلل في المآكل والمشرب، حافلة بالمعاني الروحية التي وجد فيها الصوفية منبعا فياضا لهم، لدرجة أن البعض منهم يذهب إلى حد القول بأن اصل التصوف، وجميع ما تكلم فيه الصوفية أربعة أحاديث، فيذكر السراج الطوسي: " يقال أن أصل جميع ما تكلموا فيه من علم الباطن أربعة أحاديث: حديث جبريل عليه السلام حين سأل رسول الله عن الإيمان والإحسان فقال: الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، وحديث عبد الله بن عباس رضي الله عنه أنه قال: " أخذ رسول الله بيدي وقال لي: يا غلام احفظ الله يحفظك، وحديث وابصة: الاثم ما حاك في صدرك، والبر ما اطمأنت إليه نفسك، وحديث النعمان بن بشير عن النبي: الحلال بين والحرام بين، وقول النبي: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام. [41] "

ويذكر السهروردي في (عوارف المعارف [42] (أن مادعا إليه الصوفية من أخلاق هي ما تخلق به النبي في سلوكه ودعا إليه في أحاديثه، من ذلك:

-أن من أخلاق الصوفية التواضع، وقد قال النبي أن الله تعالى أوحى إلي ان تواضعوا ولا يبغي بعضكم على بعض، وكان من تواضع النبي أن يجيب دعوة الحر والعبد، ويقبل الهدية، ولو أنها جرعة لبن، ويكافيء عليها ويأكلها ولا يستكبر عن إجابة الأمه والمسكين.

-ومن أخلاقهم التجاوز والعفو ومقابلة السيئة بالحسنة، وقد روي عن أنس عن النبي أنه قال: " رأيت قصوراً مشرفة على الجنة، فقلت يا جبريل لمن هذه ؟ قال: للكاظمين الغيظ والعافين عن الناس. "

-ومن أخلاقهم البشر وطلاقة الوجه، وقد قال النبي: " كل معروف صدقة، وإن من المعروف أن تلقى أخاك بوجه طلق. "

-ومن أخلاقهم التودد والتآلف والموافقة مع الإخوان وترك المخالفة وقد قال: " المؤمن ألف مألوف، لا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف. "

هذا وتؤثر عن النبي أقوال كثيرة حافلة بالمعاني التي استنبطها الصوفية فيما بعد وطوروها في شكل نظريات ذوقية قائمة على أساس المعاناة والخبرة المباشرة، فمن ذلك أنه دعا إلى الزهد، وأشار إلى معنى الولاية، وتحدث عن معنى الشكر والصبر، وحث على التوكل والتسليم بقضاء الله، وهذا كله يدل على أن حياته كانت حياة زهد وإعراض عن الدنيا، ولهذا وجد الصوفية المسلمون فيها، بوجه عام، نموذج الحياة الصوفية، وكان الاقتداء بسلوك النبي، فضلاً عن أقواله ووصاياه، هدفاً للصوفي السالك الطريق إلى الحق.

حياة الصحابة والتابعين مصدراً استمد منه صوفية المسلمين:

وتحفل حياة الصحابة والتابعين، وأقوالهم بالشيء الكثير من الزهد والورع والتقشف والاقبال على الله، وحينما نريد التعرف على الأسس التي قامت عليها حياة الصوفية الروحية، لا نستطيع أن نغفل ما انطوت عليه حياة الصحابة والتابعين، وأقوالهم من المنازع الروحية التي كان لها أكبر الأثر في نشأة الزهد والتصوف في الإسلام، ولا نغالي إذا قلنا أن بعض الصحابة والتابعين يمكن أن يعدوا النماذج الأولى للصوفية المسلمين.

أ- فهذا أبو بكر الصديق (ت١٣هـ=٦٣٤م)، يعد من أوائل الزهاد، استعمل ماله في سبيل نشر الإسلام، وتحرير رقاب الأرقاء من المسلمين[43] ، وله مواعظ تلفت النظر من حيث صلتها بالزهاد الأوائل، وكان يسمى الأواه

لرأفته ورحمته [44] ويضعه ابن تيمية في عداد السالكين لطريق السروح في الإسلام، لتفرده بمقام الصديق. [45]

وقد تحدث أبو بكر عن التقوى واليقين والتواضع، يقول: " وجدنا الكرم في التقوى، والفناء في اليقين، والشرف في التواضع. "

ويحكي عنه الجنيد (ت٢٩٧هـ) قائلاً: " أشرف كلمة في التوحيد قولة أبي بكر الصديق سبحان من لم يجعل للخلق طريقاً إلى معرفته إلا العجز عن معرفته. [46] "

ب- وعمر بن الخطاب (ت٢٤هـ=٦٤٤م)، يضرب المثل الأعلى في العدل بعد صاحبيه، وكانت حياته على الكفاف، فلم يستحل لنفسه من بيت المال إلا ما هو ضروري، وتروي كتب الطبقات كيف كان يأخذ نفسه بالشدة، بالرغم من إتساع رقعة بلاد الإسلام في عهده، وما تبعه من كثرة الغنائم، و لم يكن الزهد عنده مجرد سلوك عملي فحسب، ولكنه بالإضافة إلى ذلك، نظرة فاحصة يتأمل فيها أمور الدنيا والآخرة، وينتهي إلى إيثار الآخرة على الدنيا، وضرورة العمل الجاد للظفر بثوابها. [47]

وكان شديد الخوف من الله تعالى، شديد الإحساس بمدى مسئولية الحاكم، وتدلنا أقواله أنه فطن إلى المعاني الرقيقة التي تتعلق بالذكر والورع والتوبة، فإن ذكر الله عنده شفاء، بينما ذكر الناس داء[48] ، وكان يقول: " إن من قل ورعه مات قلبه [49] "، وينصح بمجالسة التوابين، لأنهم أرق شيء أفئدة، ويرى أن الطمع فقر، والإياس غنى[50] ، وكان يدعو ربه تبارك وتعالى، أن يمنحه الإخلاص في العبادة، حتى تصبح خالصة له دون مشاركة أحد، وحتى يبتعد عن كل مظاهر الرياء، والتدين الحقيقي في رأيه يتمثل في الورع، وكان يفضل العزلة، لأن فيها الراحة من خلان السوء. [51]

وتكلم في معنى الرضا والصبر، فقال في كتاب وجهه إلى أبي موسى الأشعري: " أما بعد، فإن الخير كله في الرضا، فإن استطعت أن ترضى وإلا فاصبر "[52] وكل هذا يؤكد أن حياته وأقواله تمثل منبعاً استقى منه صوفية المسلمين فيما بعد.

ج- وعثمان بن عفان (ت٣٥هـ=٦٥٥م)، كان كثير التعبد، كثير تلاوة القرآن وتروي كتب الطبقات الكثير من أخلاقه وأقواله، التي استقى منها الصوفية فيما بعد، فمن أخلاقه الحياء والجود والزهد والخوف والورع والتواضع والشفقة وحسن الصحبة للناس.[53]

ومن أقواله " وجدت الخير مجموعاً في أربعة: أولها التحبب إلى الله تعالى، والثاني: الصبر على أحكام الله تعالى، والثالث: الرضا بتقدير الله تعالى، والرابع: الحياء من نظر الله تعالى "، ويعلق الدكتور التفتازاني بقوله (فكأنه يتحدث هنا عن مقامات أربعة من مقامات السلوك، وهي: المحبة والصبر، والرضا، والحياء[54]

ويحث على تقوى الله، والانخراط في الجماعة، بدل التحزب والفرقة، محذراً من الانشغال بالدنيا، لأنها الفانية، وإلى هذا المعنى يشير قائلاً، في إحدى خطبه: " ... فلا تبطركم الفانية، ولا تشغلنكم عن الباقية[55] "

د- وعلي بن أبي طالب (ت٤٠هـ=٦٦٠م)، له أيضاً عند صوفية المسلمين منزلة خاصة رفيعة، فكان مثلاً بارزاً في الزهد والتقشف والدعوة إليها، يقول عنه الطوسي في اللمع:

"ولأمير المؤمنين علي رضي الله عنه خصوصية من بين أصحاب النبي، بمعاني جليلة وإشارات لطيفة، وألفاظ مفردة، وعبارة وبيان للتوحيد والمعرفة والإيمان والعلم، وخصال شريفة، تعلق وتخلق به أهل الحقائق من الصوفية[56]".

ويقول علي رضي الله عنه: " إن أخوف ما أخاف عليكم اثنين: طول الأمل، واتباع الهوى، فأما الأول فينسي الآخرة، وأما الثاني فيصد عن الحق.[57] "

وقال عن معنى الإيمان: " الإيمان على أربع دعائم: على الصبر واليقين والعدل والجهاد "، ثم شرع يصف كل مقام من هذه المقامات على حده، مما جعل الطوسي يعلق قائلاً: " إذا صح ذلك، فهو أول من تكلم في الأحوال والمقامات.[58] "

هـ- أهل الصفة: وهم جماعة من فقراء المهاجرين والأنصار، بنيت لهم صفة في مسجد الرسول، انقطعوا فيها إلى الله وعكفوا على العبادة ورياضة النفس والتجرد عن أغراض الدنيا، وفي هذا المعنى وإشارة إليهم، نزلت الآية الكريمة { **واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه، ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا** }[59] ، وكان الرسول يحبهم ويجالسهم، ووصف أبو نعيم مجمل حالهم فقال: " هم قوم أخلاهم الحق من الركون إلى شيء من العروض، وعصمهم من الافتتان بها عن الفروض، وجعلهم قدوة للمتجردين من الفقراء، لا يأوون إلى أهل ولا مال، ولا يلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا مال، لم يحزنوا على مافاتهم من الدنيا، ولا يفرحون إلا بما أيدوا به من العقبى.[60]

وكان لهم أثر قوي في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية، حتى أن البعض يذهب إلى أن اسم التصوف مشتق من اسمهم.[61]

و- أبو الدرداء (ت٣٢هـ) تميز بالتفكر والاعتبار، وانصرف إلى حياة العبادة والتقوى، وكلماته في هذا الجانب تدل على بلوغه قدماً راسخة في

المعرفة الصوفية، وتعد إرهاصا للصوفية المسلمين في عهدهم الزاهر، يذكر أبونعيم قوله: " ... وليس الخير أن يكثر مالك وولدك، ولكن الخير أن يعظم حلمك، ويكثر علمك، وأن تباري الناس في عبادة الله عز وجل، فإن أحسنت حمدت الله تعالى، وإن أسأت استغفرت. [62] "

ومن مواعظه قوله: " أحب الموت إشتياقا إلى ربي، والفقر تواضعا لربي، والمرض تكفيرا لخطيئتي. [63] "

وكان يرى أن أفضل الأمور، أن لا يزال اللسان رطبا من ذكر الله، " نعم صومعة المؤمن،منزل يكف فيه نفسه وبصره وفرجه، وإياكم والجلوس في هذه الأسواق فإنها تلغي – أي تدعو إلى اللغو والباطل – وتلهي. [64] "

فأنت ترى في كلمات أبي الدرداء ما يعده من بين البدايات الأساسية، التي أثرت في نشأة الزهد والتصوف عند صوفية المسلمين.

ز– أبو ذر الغفاري (ت٣١هـ)، الذي جعل ناموسه في السلوك، ما أوصله به النبي، يقول: " أوصاني خليلي بسبع: أمرني بحب المساكين والدنو منهم، وأن أنظر إلى من هو دوني، ولا أنظر إلى من هو فوقي، وأن لا أسأل أحدا شيئا، وأن أصل الرحم وإن أدبرت، وأن أقول الحق وإن كان مرا، وأن لا أخاف في الله لومة لائم، وأن أكثر من لا حول ولا قوة إلا بالله، فإنهم من كنز تحت العرش. [65] "

ولعل أبرز ما يذكر لأبي ذر حملته الشديدة الجريئة عل حياة الأمويين المترفة وأساليبهم في الحكم، ودعوته إلى الأخذ باشتراكية الإسلام العادلة، فقد اختلف مع معاوية، حول من يكنزون الذهب والفضة من المسلمين، وقد هيأت لهم الفتوح في الشام والعراق الأموال الطائلة، واحتكما إلى قوله تعالى { **والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم، يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم، هذا ما كنزتم لأنفسكم، فذوقوا**

ما كنتم تكنزون }[66] ، وكان رأي معاوية أن هذه الآية نزلت في أهل الكتاب وحدهم، ورأى أبو ذر " نزلت فينا وفيهم[67] " ، وإلى هذا المعنى يشير قائلاً: " إن خليلي (ص) عهد إلي أن أي مال، ذهب أو فضة، أتكىء عليه، فهو جمر على صاحبه، حتى يفرغه في سبيل الله.[68] "

وهكذا يمكن القول أن النشأة الأولى للتصوف في الإسلام، إسلامية خالصة تتمثل في القرآن الكريم، وفي حياته (ص) وأقواله وأفعاله، وحياة وأقوال أصحابه والتابعين له، على أساس أن التصوف معني في المقام الأول بالأخلاق، وأن هذه الأخلاق مستمدة أساساً من القرآن والسنة، وأي محاولة للبحث عن البذور الأولى، التي استمد منها الصوفية في الإسلام، بعيداً عن الكتاب والسنة، محكوم عليها بالفشل ومجانبة الصواب.

ثالثاً: نظرة الدكتور التفتازاني إلى الكون والإنسان:

يرى الدكتور التفتازاني أن سهولة الاتصال بين شعوب العالم في عصرنا، أدت إلى غزو فكري لمجتمعاتنا، فوفدت إليها فلسفات شتى، وفي تصوره أن الاحتكاك المستمر بين الإسلام وفلسفات العصر، سيعمل مع الوقت على إبراز فلسفة للإسلام جديدة، تنفتح على كل الآراء، ولكنها لا تفقد أصالتها وارتباطها بتراث أصحابها العميق الجذور في الماضي، ونتيجة للتقدم العلمي المستمر سيصبح من وظائف هذه الفلسفة الملائمة بين العلم والإيمان، على أساس أن العلم لا يتعارض مع الإيمان، والإسلام نفسه يعين على هذه الملائمة لأنه دين العقل، ولأنه يدعو إلى البحث الكوني، وتسخير خيرات هذا الكون للإنسان، وأن العلم الذي يقودنا إلى معرفة الكون يقودنا في نفس الوقت إلى العلم بالله، ولا تعارض بين العلمين.

فالعلم في الإسلام قيمة أساسية من قيمه، من شأنها كشف مجهول، أو استكناه معقول من أجل خير الفرد والمجتمع، وإذا كان الأمر كذلك فالاتفاق بين العلم والإسلام ظاهر، ولا مجال للقول بالتعارض بينهما، ومن مظاهر هذا الاتفاق أن القرآن الكريم أراد أن يطهر العقول من الاعتقادات الباطلة الموروثة التي سبقت نزوله، كالتصورات الميثولوجية التي تفسر الكون تفسيرا أسطوريا، وكالوثنية والشرك، وعبادة الأفراد، وتعدد الإلهة، وتأليه الدهر أو الطبيعة. (69)

وإذا تخلص العقل الإنساني من مثل هذه العقائد والتصورات الباطلة التي لا يقوم عليها دليل أو برهان، استطاع أن يقبل متحررا من كل قيد على النظر في الكون نظرة موضوعية فاحصة يتوصل منها إلى الإيمان بوجود خالق له، وإلى فهم صلته بهذا الكون وبخالقه، ورسالته في هذه الحياة الدنيا.

فقد حث القرآن الكريم الإنسان على اصطناع منهج العلم الذي يتلخص في النظر إلى الكون بالقياس والاستقراء، أو بهما معا، من أجل الوصول إلى معرفة قوانينه العامة، ثم مواصلة السير بعد ذلك إلى معرفة الله. (70)

ومن الآيات التي تدل على استخدام الاستقراء، والنظرة العلمية الفاحصة عن الأشياء، وكيف تتركب، قوله تعالى { **أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت**}(71)

.

ويعلق أستاذنا الدكتور التفتازاني قائلا: " ... وتأمل كلمة كيف في هذه الآيات، لترى أنها تعبر عن روح العلم الحديث كله ومنهجه، ذلك أن العلم – في مفهوم علماء مناهج البحث المحدثين – هو إجابة عن السؤال كيف، وليس إجابة عن السؤال لماذا، بعبارة أخرى العلم يعني ببيان كيف تتركب الظاهرة، ولا يعني بالبحث عن الغاية منها. (72) "

ومما يدلنا أيضا على أن القرآن الكريم قد حث الإنسان على إصطناع منـــهج العلم من أجل الوصول إلى معرفة قوانين الكون العامة، أنه نبه إلى أن النظام الكـوني مطرد السنن، له قوانين لا تتبدل، وهي ما نصل إليه بالاستقراء العلمي القائم علـــى المشاهدة الحسية، وإلى ذلك الاشارة بمثل قوله تعالى { **لا الشمس ينبغـــي لهـــا أن تدرك القمر، ولا الليل سابق النهار، وكل في فلك يسبحون** }.[73]

وكذلك الاجتماع البشري له قوانين لها نفس الإطراد والثبات، ويمكن معرفة ذلك بالاستقراء التاريخي، وإلى ذلك الإشارة بمثل قوله تعالى { **إن الله لا يغير مـــا بقوم حتى يغيروا مابأنفسهم** }[74] ، { **سنة الله التي قد خلت من قبل، ولن تجـــد لسنة الله تبديلا** }[75] ، { **فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخـــلق الله**}[76].

وقد يقف البعض من العلماء عند مرحلة معرفة قوانين الكون العامــــة، ولا يتجاوزونها إلى معرفة الصانع تبارك وتعالى، وهؤلاء { **يعلمون ظاهرا من الحيـــاة الدنيا وهم عن الآخــــرة هم غافلون** }[77] ، إنهم قد وصلـــوا إلى منتصـــف الطريق، وفاتهم الغرض البعيد من البحث في آيات الله الكونيـــة، فكـــانوا بذلـــك محجوبين عن الحقيقة، { **ذلك مبلغهم من العلم** }.[78]

ولهذا يجب أن يسير العالم من مرحلة العلم إلى الإيمـــان، وذلـــك إذا أراد أن يحقق إنسانيته، وأن يجعل لحياته معنى، إن نهاية العلم في الحقيقة هي بداية الإيمـــان الصحيح، لا الإيمان التقليدي، وتأمل عمق المعنى في قوله تعالى: { **قل هل يســـتوي الذي يعلمون والذين لا يعلمون** }[79] ، وقوله تعالى:{ **إنما يخشى الله من عبـــاده العلماء** }.[80]

وينبهنا الدكتور التفتازاني إلى حقيقة هامة، وهي أن القرآن الكـــريم ليـــس كتاب علم يشتمل على نظريات في علوم الكون، إن كل ما يشتمل عليه القـــرآن

متعلقا بالكون ونشأته وتطوره لا يعدو الحقائق العامة المجملة التي يأتي العلم بعد ذلك ليكشف عن تفصيلاتها، ومن هنا لا يرى أن يقحم الدين بمناسبة وغير مناسبة في تفسير الظواهر الكونية، إذ ليس هذا من شأن الدين.

وحينما يشير القرآن إلى الظواهر الكونية، إنما يشير إليها على سبيل إيقاظ العقل من سباته ليتفهم هذه الظواهر، ويفسرها التفسير العلمي الصحيح، فعباراته أشبه شيء بالومضات القوية التي تنير أمام العقل السبيل إلى التوصل إلى علم صحيح بالكون وقوانينه. [81]

وهو يذهب إلى أن الإنسان في هذه الدنيا صاحب رسالة، فقد استخلفه الله تعالى على الأرض ليعمرها، ويستخرج خيراتها لا ليزهد فيها وينصرف عنها، وهذا هو معنى الاستخلاف في قوله تعالى: **{إني جاعل في الأرض خليفة}**[82] على أن هذا الاستخلاف لا يخلو من الامتحان، فقد أراد الله لهذا الإنسان أن تعاني نفسه من الصراع بين نوازع الخير والشر فيما هو مستخلف فيه، وهو صراع تكتمل من خلاله شخصيته، وترتقي من الناحيتين الروحية والمادية، فيتهيأ بهذا لحياة أخرى غير هذه الحياة، والقانون الذي يحكم هذا كله هو الجزاء على قدر العمل.

واستخدام العلم من أقوى الوسائل إلى تحقيق رسالة الإنسان على هذه الأرض، ونظرة إلى تاريخ حضارة الإنسان منذ وجد على هذه الأرض إلى الآن كفيلة ببيان الحكمة الإلهية من وجود الإنسان، فالتطور الهائل في إمكانياته يدلنا على أن الله قد أوجد فيه من الاستعدادات ما لم يوجد في مخلوق آخر، ولا زال مستقبل الإنسان يحمل من الإمكانيات في تسخير الطبيعة ما لا نعلم، وما قد لا نتصور. [83]

ولا يمكن لإنسان العصر أن يستقر نفسيا، ويأخذ وجهته الصحيحة نحو إنجاز رسالته على الأرض إلا إذا عرف حدوده مع خالق هذا الكون ومدبره، ذلك أن الكون كله شأن من شئون الله تعالى { **ولله ما في السموات والأرض وإلى الله ترجع الأمور** }.[84]

فهو تعالى خالق الكون بما فيه الإنسان، وهو الذي ركب العقل في الإنسان ليعمر به الأرض لا ليدمرها، وليعرف به خالقه لا ليلحد.[85]

ومهما تقدم العلم ومهما سيطر الإنسان على بعض جوانب الطبيعة، فلا ينبغي أن يغتر بما وصل إليه، وإنما عليه أن يتذكر دائما أن ثمة قوة أكبر من قوته، وهي قوة الخالق، وأن الكون أوسع من أن يحيط به عقله المحدود.

والقرآن الكريم قد حثنا على النظر في الكون وقوانينه، لكي نعرف الله بآثاره وصفاته، ولكن مع التواضع التام بإزاء الخالق تعالى، لأن عقولنا محدودة، ولن تستطيع أن تدرك كنهه تعالى، قال تعالى: { **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار** }.[86]

ويذكر الدكتور التفتازاني أن عقول البشر اتجهت منذ القدم، وستتجه دائما إلى هذه الحقيقة الخالدة، الله، محاولة التوصل إلى المعرفة به عز وعلا، ومهما اختلفت تصورات تلك العقول أو ستختلف، فإن شيئا واحدا ظل وسيظل فوق مستوى الإدراك، وهو كنه الذات الإلهية، وما تتصف به من صفات سامية، وقد أحسن صوفية الإسلام حين طرحوا العقل وأثبتوا عجزه، وجعلوا السبيل إلى الله مشاهدة ذوقية أو كشفا، لأن الله تعالى يجل عن أن تدركه الأبصار، أو تحيط به العقول سبحانه وتعالى عما يصفون.[87]

وهكذا يتضح لنا أن الكون عند الدكتور التفتازاني مجرد شأن من شئون الله، ومصيره حتما إلى الفناء، فلا ينبغي على الإنسان العاقل أن يتعلق نفسيا بالكون إلى

حد عبادته، يقول تعالى: **{ كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام }.** (88)

وكذلك لا ينبغي على الإنسان أن يغتر بنفسه وبعلمه، يقول ربنا: **{ ولا تمش في الأرض مرحا، إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا }**(89) ، **{وما أوتيتم من العلم إلا قليلا }.** (90)

وفي رأيه، أنه إذا كان الماديون في عصرنا هذا، وفي كل عصر، لا يعتدون إلا بالحس، ولا يؤمنون إلا بالعالم المادي، فإن الصوفية على العكس من ذلك يرون أن العالم المادي ليس غاية في ذاته، وإنما وراءه علة صانعة حكيمة مدبرة، صحيح أن الله تعالى قد أباح للإنسان أن يشتغل بالبحث في المكونات، أو بالعلم المادي، ولكنه أمره في نفس الوقت بعدم الوقوف عند حد المكونات، وإنما عليه أن يتجاوزها إلى ما وراءها من الأسرار، والصوفية يعتبرون الوقوف مع موجودات هذا الكون، مع الغيبة عن إدراك المكون مما لا يليق بالإنسان، لأن كل ما في هذا الكون ناطق بوجوده تعالى، وليس ثمة حجاب بين الإنسان والله، لأن الله متجل في الموجودات على إختلافها، إنهم يريدون للإنسان أن يتحرر من عبودية الركون إلى العالم المحسوس وملذاته، لينطلق إلى فضاء المعرفة بخالقه، إنهم كأطباء النفوس، يعلمون الكثير عن نواحي الضعف الخلقي في الإنسان، فيريدون علاجها، وتلافي أسبابها، لما يترتب عليها من شرور مدمرة تلحق بالإنسان ذاته وبمجتمعه.

وإذا استطاع الإنسان أن يجمع بين العلم بالكون والتصوف من حيث هو قيم أخلاقية رفيعة، ونزعة روحية مثالية تهدف دائما إلى النفاذ إلى الحقيقة، فإنه يصل إلى ذروة الكمال.

ومن الخطأ أن نعزل العلم عن التصوف أو القيم الأخلاقية بدعوى الموضوعية، فما الذي يمنع من أن يكون العالم بالكون وموجوداته مؤمنا بالله، ومتخلقا بكل خلق رفيع ؟

ألا يكون هذا ضمانا لعدم انحراف العلم في عصرنا عن مساره الطبيعي، وهو نفع الإنسان، إلى استخدامه في شرور لا يعلم إلا الله وحده ماذا سيكون مداها في المستقبل ؟

فالتصوف الحقيقي في رأيه علاج للفرد وللمجتمع، فهو يجنب الفرد شرورا كثيرة، على رأسها الغرور بنفسه، وبإمكانياته، وهو في نفس الوقت يحدث في المجتمعات التي تسودها فلسفات مادية نوعا من التوازن بين مطالب المادة، ومطالب الروح، والصوفي المحقق هو الذي لا يرى تعارضا بين حياته التعبدية وحياة المجتمع الذي يعيش فيه، بل هو الذي يستعين بحياة التعبد على حياة المجتمع، وما فيها من مشقة وكفاح، والتصوف بهذا المعنى " فلسفة إيجابية " تضفي على حياة الإنسان معنى ساميا.

لهذا لا ينبغي أن يظن بأن الصوفية قوم سلبيون، يصرفون الناس عن الكون المادي وعلومه، إلى الإغراق في العبادة والانعزالية عن المجتمع، فهذا تصور غير صحيح بالنسبة لصوفية الإسلام، فالتصوف الإسلامي يعبر عن قيم الإسلام، والإسلام دين جامع بين العمل الدنيوي والعمل الأخروي، ولا يصرف الناس عن الأخذ بأسباب الدنيا وبخيراتها.

رابعا: العبادة بين الخوف والحب:

ما هو الأساس النفسي الذي ترتكز عليه الطاعة، العبادة، طاعة العبد، وعبادته الحق تبارك وتعالى، والمتمثلة في " الالتزام " بما أمر به، وبما نهى عنه عز

وعلا، هل هو الخوف منه عز وعلا، أم الحب له تعالى، وإلى أي حد يكون القول أن الخوف التزام من قبل " الخائف " تجاه " من يخافه "، وأن " الحب " أيضا التزام من قبل " المحب " تجاه محبوبه.

وهل يمكن القول أن الطاعة المرتكزة على أساس الخوف الشديد من الله تعالى، مرتبطة فقط بالخوف من النار والطمع في الجنة، وأن الطاعة المرتكزة على أساس الحب الشديد لله تعالى، ليست مرتبطة فقط بالخوف من النار، والطمع في الجنة، بمعنى أن التزام الخائف ينشد فقط المقابل الحسي المتمثل في أن يمن الله عليه بدخول الجنة، والتمتع بنعيمها، والابتعاد عن النار وعذابها، وأما التزام المحب فينشد إضافة إلى المقابل الحسي، المقابل المعنوي، المتمثل في أن يمن الله عليه بمطالعة جماله الأزلي، وهذا عند المحب أسمى ما يأمله.

وإلى أي حد يمكن القول أن " الحب " أساسا للعبادة، يتضمن الخوف وليس العكس باختصار، هل تعبد الحق تبارك وتعالى وتطيعه خوفا من النار وطمعا في الجنة فقط، أم تعبده وتطيعه لأنه تبارك وتعالى " أهل لهذا "، تلك إشكالية على جانب كبير من الأهمية، نلتقي بها في كتابات الدكتور التفتازاني، ليس مباشرة، وإنما " بين سطوره. "

وللإجابة على هذا، قدم صوفية المسلمين إجابتين، وإن شئت قلت " منهجين "، " أساسيين " للعبادة، أحدهما يستند إلى الخوف الشديد، والثاني إلى " الحب الشديد. "

وفي رأينا يمثل الحسن البصري (ت١١٠هـ) المنهج الأول خير تمثيل، في حين تمثل رابعة العدوية (ت١٨٥هـ) المنهج الثاني خير تمثيل.

أ- الحسن البصري و " الخوف الشديد" :

هو الحسن بن أبي الحسن أبو سعيد، وأبوه كان اسمه الأصلي بيروز، مما يؤذن بأنه كان إيرانيا، ثم سبي في ميسان لما سقطت هذه الناحية التي كانت تقع في جنوب البصرة في أيدي المسلمين لدى فتح العراق، ونقل من بين الأسرى إلى المدينة المنورة[91] ، وفيها كان مولد الحسن البصري في سنة ٢٢هـ/٦٤٣م ووفاته سنة ١١٠هـ.

وعرف عنه تجنبه الخلفاء والولاة حتى كان عهد عمر بن عبد العزيز (سنة٩٩- ١٠١هـ) أعدل خلفاء بني أمية، فعدل - الحسن - عن سياسة تجنب الخلفاء، ويظهر أن عمر بن عبد العزيز هو نفسه الذي بدا بالاتصال به، وكان الحسن آنذاك في أوج مكانته الدينية والعلمية والاجتماعية، وهنا نلتقي بعدد كبير من الرسائل التي كتبها الحسن البصري إلى عمر بن عبد العزيز، يعظه وينصحه، وقد أورد قسما كبيرا منها ابن الجوزي في كتابه عن الحسن البصري.[92]

ويعد الحسن البصري أول شخصية بارزة في الزهد عند المسلمين، فكان يدعو إلى السلام والوفاق بين المسلمين، وعدم التمرد والفتنة، لأنه يرى أن ذلك كله صراع على دنيا تافهة، لا تستحق أبدا أن يقتل المسلم أخاه المسلم من أجلها، وما أجمل قول الحسن في ذم الدنيا والتحذير منها، وبيان هوانها: " يا ابن آدم بع دنياك بآخرتك تربحهما جميعا، ولا تبع آخرتك بدنياك، فتخسرهما جميعا .. إحذر هذه الدار الصارعة الخادعة الخاتله التي قد تزينت، فأصبحت كالعروس المجلوة، العيون إليها نافذة، والنفوس لها عاشقة، والقلوب إليها والهة، ولألبابها دافعة، وهي لأزواجها كلهم قاتلة. [93] "

ويشبه الدنيا بأنها حلم فيقول: " والدنيا حلم، والآخرة يقظة، والمتوسط بينهما الموت، والعباد في أضغاث أحلام. [94] "

ولهذا نجده يدعو إلى التقليل من الدنيا، ومن متعها إلى أقل درجة، وذلك بالفقر والزهد والتقشف، استمع إلى قوله في موعظة بعث بها إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز لما كتب هذا إليه: " عظني وأوجز " فكتب الحسن إليه: " أما بعد فإن رأس ما هو مصلحك ومصلح به على يدك: الزهد في الدنيا، وإنما الزهد باليقين، واليقين بالتفكر، والتفكر بالاعتبار، فإذا أنت تفكرت في الدنيا لم تجدها أهلا أن تبيع بها نفسك، ووجدت نفسك أهلا أن تكرمها بهوان الدنيا، فإنما الدنيا دار بلاء، ومنزل غفلة. [95] "

ويدعو إلى محاسبة النفس والشعور العميق بالمسئولية، كما في قوله: " يا ابن آدم اذكر قوله تعالى: { **وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه، ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا، إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا** }[96] ، عدل والله، عليك من جعلك حسيب نفسك، أعدوا الجواب، فإنكم مسئولون، المؤمن من لم يأخذ دينه عن رأيه، ولكنه أخذه من قبل ربه[97] " ، ويرى أن تكون هذه المحاسبة بالرجوع إلى كتاب الله، ومراجعة ما فيه مع ما يفعله الإنسان، قال الحسن: " رحم الله رجلا خلا بكتاب الله، فعرض عليه نفسه، فإن وافقه حمد ربه، وسأله الزيادة من فضله، وإن خالفه، أعتب وأناب، وراجع من قريب" [98]، وعلى الإنسان في رأيه، أن يبدأ بإصلاح نفسه، قبل أن يأمر بإصلاح عيوب الآخرين، وفي هذا يقول: " لا يستحق أحد حقيقة الإيمان، حتى لا يعيب الناس بعيب هو فيه، ولا يأمر بإصلاح عيوبهم حتى يبدأ بإصلاح نفسه، فإنه إذا فعل ذلك لم يصلح عيبا إلا وجد في نفسه عيبا آخر ينبغي له أن يصلحه، فإن فعل ذلك شغل بخاصة نفسه عن عيب غيره. [99] "

ويعرف الإسلام فيقول: " السر والعلانية فيه مشتبة، وأن يسلم قلبك لله، وأن يسلم منك كل مسلم وكل ذي عهد.[100] "

ويعرف المؤمن فيقول: " المؤمن من يعلم أن ما قال الله - عز وجل - كما قال، والمؤمن أحسن الناس عملا وأشد الناس خوفا.[101]"

ولهذا وصف خالد بن صفوان الحسن البصري لمسلمة بن عبد الملك بالحيرة لما سأله هذا عن خبره وحاله، فقال خالد: " أصلح الله الأمير أخبرك عنه بعلم، أنا جاره إلى جنبه، وجليسه في مجلسه، هو أشبه الناس سريرة بعلانية، وأشبه قولا بفعل، إن عقد على أمر قام به، وإن قام على أمر عقد عليه، وإن أمر بأمر كان أعمل الناس به، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له، رأيته مستغنيا عن الناس، ورأيت الناس محتاجين إليه[102] "، وكان زهد الحسن البصري قائما على أساس الخوف الشديد من الله، والحزن والتفكر من أجل الوصول إلى الظفر برضا الله تعالى وجنته في الآخرة، يقول عنه الشعراني في الطبقات ما نصه: " وكان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له وحده[103] "، وكان الغالب على نفسية الحسن البصري الميل إلى الحزن والهم، وله في هذا عبارات كثيرة تبرر اتخاذه الحزن مزاجا سائدا، منها قوله: " إن المؤمن يصبح حزينا، ويمسي حزينا، ولا يسعه غير ذلك لأنه بين مخافتين بين ذنب قد مضى لا يدري ما الله يصنع فيه، وبين أجل قد بقي لا يدري ما يصيب فيه من المهالك [104]"

وقال أيضا: " يحق لمن يعلم أن الموت مورده، وأن الساعة موعده، وأن القيام بين يدي الله تعالى مشهده، أن يطول حزنه.[105] "

فدواعي الحزن عنده هي حال الإنسان ! إذ الإنسان بين خوف من سوء عمله، ورهبة من أجله، وتحسر على ما فرط فيه في جنب الله، وخشية من

سوء منقلبه، فمن ذا الذي يطمئن إلى أنه يعمل صالحا، ويخشى الله في الناس، ويؤدي ما عليه من حقوق الرعاية لله، إن الإنسان يمضي عمره في الخوف والقشعريرة، فأنى له إذن بالفرح والسرور، ثم إن الدنيا - كما جاء في وصفه لها - غدارة قتالة خداعة، واللبيب من حذرها، والحذر مدعاة القلق، والقلق يؤدي إلى الحزن، فالمرء المؤمن هو بالضرورة في قلق دائم وحزن مستمر، لهذا كان قلب الحسن البصري - وهو المخلص في سلوكه - محزونا دائما، حتى قيل عنه: " ما كنا نراه إلا كأنه حديث عهد بمصيبة[106] " ، وكان يرى أن " كثرة الضحك تميت القلب.[107] "

وقد أثر طابع الحزن والخوف الذي غلب على زهد الحسن البصري في تلاميذه، ونذكر منهم مالك بن دينار (ت١٣١هـ) وعبد الواحد بن زيد (ت١٧٧هـ) أما الأول، فقد كان دائم الحزن الخوف، ومن أقواله في هذا المعنى: " إن القلب إذا لم يكن فيه حزن خرب، كما أن البيت إذا لم يسكن خرب.[108]"

ودخل المقابر ذات يوم، فإذا رجلٌ يدفن، فجاء حتى وقف على القبر ينظر إلى الرجل وهو يدفن، فجعل يقول: " مالك غدا هكذا يصير، وليس له شيء يتوسده في قبره.[109]"

ولما حضره الموت قال: " لولا أني أكره أن أضع شيئا لم يضعه أحد قبلي، لأوصيت أهلي إذا أنا مت أن يقيدوني، وأن يجمعوا يدي إلى عنقي، فينطلقوا بي على تلك الحال حتى أدفن، كما يصنع بالعبد الآبق.[110] "

ذلك أنه كان يرى أن " عرس المتقين يوم القيامة[111]" والموت هو الطريق إلى حضور هذا العرس، فلماذا لا يرحب به.

وأما الثاني (عبد الواحد بن زيد) فكانت أبرز مناقبه الإفراط في البكاء، وفي إثارة الوجد عند الآخرين، وقد نقل صاحب الحلية عنه قوله: " يا أخوتاه ألا

تبكون خوفا من النيران ؟! ألا وإن من بكى خوفا من النار أعاذه الله تعالى منها، يا إخوتاه ألا تبكون خوفا من شدة العطش يوم القيامة، بلى ! فابكوا على الماء البارد أيام الدنيا لعله أن يسقيمكموه في حظائر العرس مع خير القدماء والأصحاب من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقا، ثم جعل يبكي حتى غشي عليه. (112) "

يتبين مما تقدم أن الأساس الذي ارتكزت عليه العبادة عند الحسن البصري، ومن تتلمذوا عليه، كان الخوف الشديد من الله، والحزن والتفكر من أجل الوصول إلى الظفر برضا الله تعالى وجنته في الآخرة.

ب- رابعه العدوية و " الحب" :

والإجابة الثانية على الإشكالية الدائرة حول هل نعبده ونطيعه تبارك وتعالى خوفا من ناره، وطمعا من جنته فقط، أم نعبده لأنه تعالى أهل لهذه العبادة، نقول أن الإجابة الثانية على هذه الإشكالية قدمتها رابعة العدوية، وفيها طبعت الزهد الإسلامي بطابع آخر غير هذا الذي رأيناه عند الحسن البصري وهو طابع الخوف، فهي قد أضافت إلى الزهد عنصرا جديدا هو الحب الذي يتخذ منه الإنسان وسيلة إلى مطالعة جمال الله الأزلي، فكانت أول من تغنى في رياض الصوفية بنغمات الحب الإلهي شعرا ونثرا، و لم يكن طريق المحبة معبدا قبلها. (113)

اسمها كما يورده ابن خلكان، أم الخير رابعة بنت اسماعيل العدوية البصرية القيسية، ولدت في البصرة، وكان مولاة لآل عتيك، وكانت " إذا صلت العشاء قامت على سطح لها وشدت عليها درعها وخصارها، ثم قالت إلهي أنارت النجوم ونامت العيون وغلقت الملوك أبوابها، وخلا كل حبيب بحبيبه، وهذا مقامي بين

يديك " ثم تقبل على صلاتها، فإذا كانت وقت السحر وطلع الفجر قالت: " إلهي هذا الليل قد أدبر وهذا النهار قد أسفر، فليت شعري أقبلت مني ليلتي فأهنأ أم رددتها علي فأعزى ؟ فوعزتك هذا دأبي ما أحييتني وأعنتني، وعزتك لو طردتني عن بابك ما برحت عنه لما وقع في قلبي من محبتك. (114) "

وهنا تشير رابعة إلى فكرة التوبة الدائمة التي لا تكف عن ترديدها، والتي كرست حياتها من أجلها، وتشير أيضا إلى القلق الذي يدور بخلدها على نتائج أفعالها لأنها لا تدري هل يقبلها الله أم لا.

والذي يهمنا هنا في موضوعنا أن كلمات رابعه تشير إلى فكرة الحب الذي لا يسعى فيه المحب إلى كسب منافع من محبوبه، إنه حب خالص صاف لا يكدره شيء، حب من أجل الحب، إنها تنادي ربها بقولها: "يا ربي سواء قبلت عملي أو لم تقبل، فإني سوف أظل على عهدي من حبي لك، وإخلاصي وتواجدي معك، فلن أدع أي شيء يشغلني عنك، إنك أنت سبحانك حياتي وأنسي.

وتطلب هذا الحب من رابعة، التهجد وقيام الليل كله، فكانت دائمة الذكر والمناجاة لحبيبها بالليل بعيدا عن الناس.

وحب رابعة لله تعالى كان من ذلك النوع الذي سيطر على كيانها إلى الحد الذي جعلها تغيب عن ذاتها في كثير من الأحيان لحضورها مع الله تعالى على نحو ما تشير إليه بقولها:

إني جعلتك في الفؤاد محدثي ... وأبحت جسمي من أراد جلوسي

فالجسم مني للجليس مؤانس ... وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي

(115)

وإلى هذا المعنى يشير الجنيد (ت٢٩٧هـ) قائلا: " المحب عبد ذاهب عن نفسه، متصل بذكر ربه، قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرق قلبه أنوار

حويته. وصفا شربه من كأس وده، والكشف له الجبار من استار غيبه، فإن تكلم فبالله، وإن نطق فعن الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكت فمع الله، فهو بالله ولله ومع الله. "(116)

وإذا كان لنا أن نقسم الحب عامة إلى قسمين: حب مادي وحب روحي، حب باعتباره وسيلة لهدف آخر، وحب هو هدف في حد ذاته، الأول وسيلة ينتهي بانتهاء الغرض، والثاني الذي هو في حد ذاته مطلب صاحبه لا ينتهي ولا يقف عند حد. وفيما يتصل بالذات الإلهية، بوسع المرء، أن يحب الله تبارك وتعالى للنعم التي ينعم بها تعالى عليه من سمع وبصر وفؤاد ورزق ... إلى آخره، وبوسعه أيضا أن يحبه لأنه سبحانه جدير بالحب لأنه تعالى كله جمال وجلال وعدل وحكمة ونور.

وحب رابعة لله إنما هو من النوع الثاني، وهذا لا يمنع من أن تحب الله تعالى لنعمه العديدة التي لا تحصى، ومن هنا جاء على لسانها في مناجاتها لربها " محبوبها" :

أحبك حبين: حب الهوى وحبا لأنك أهل لذاكا

فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكا

وأما الذي أنت أهل له فكشفك للحجب حتى أراكا

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

فرابعة قسمت الحب الإلهي في هذه الأبيات إلى قسمين: الأول هو ما تسميه " حب الهوى "، وقد عرفته في الشطر الثاني من البيت الثاني بأنه شغلها بذكر الله عمن سواه "، والثاني هو ما تسميه " حب الله الذي هو أهل له "، وهو " كشف الله لها الحجب حتى تراه. "

وقد فسر الإمام الغزالي هذه الأبيات فقال:" ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه إليها وإنعامه عليها بحظوظ العاجلة (الدنيا)، وبحبه لما هو أهل له

الحب لجماله وجلاله الذي انكشف لها، وهو أعلى الحبين وأقواهما، ولذة مطالعة جمال الربوبية هي التي عبر عنها الرسول، قال حاكيا عن ربه تعالى: " أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر " (117).

وحب الهوى، على حد تعبير رابعة، يمكن أن يكون في النهاية محدودا مهما بلغ عظم قدره لأنه بلاشك مرتبط في النهاية بموضوع النعم التي ينعم بها الله على عباده، سواء كثرت هذه النعم، من وجهة نظر العبد، أم قلت.

أما الله تبارك وتعالى، باعتباره موضوعا للحب، هدفا وغاية في حد ذاتها، فإن حبه لا يتناهى، ولا يقف عند حد، فلا شأن له بأغراض الدنيا.

وإذا كان الترهيب والترغيب يمثلان أساس الزهد عند الحسن البصري، أي الخوف من النار وما بها من عذاب أليم لا ينقطع، والرغبة في الدخول في الجنة وما بها من نعيم، فإن الحب يمثل أساس الزهد عند رابعة، ولهذا نجدها تذهب إلى القول: " ما عبدته خوفا من ناره، ولا حبا لجنته فأكون كالأجير السوء إن خاف عمل، بل عبدته حبا له وشوقا إليه "، إن رابعة لا ترغب في جنة، ولا ترهب نارا، بل إنها تتخطى ذلك فتقول: لو أني يا إلهي عبدتك من أجل البعد عن النار والرغبة في دخول الجنة، فاحرمني من هذه الأخيرة، وادخلني الأولى، إني يا إلهي - وأنت تعلم - ما في القلوب أعبدك لأنك أهل لذلك، أعبدك لجمالك وجلالك، فيروى عنها أنها كانت تقول في مناجاتها:" إلهي إذا كنت أعبدك رهبة من النار فاحرقني بنار جهنم، وإذا كنت أعبدك رغبة في الجنة فاحرمنيها، وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزلي. (118) "

ويقف الدكتور التفتازاني عند تناقض قد يبدو للبعض في حديث رابعة عن الحب الإلهي، ويتمثل في السؤال: كيف يكون الاشتغال بذكر الله عمن سواه حبا

لنهوى مع أنه مقام رفيع للغاية ؟، ويزيل هذا التناقض بقوله: " الحقيقة أن ما تقصده رابعة بحب الهوى على هذا النحو لا يصبح واضحا إلا على ضوء الحديث القدسي الذي يحكي فيه الرسول عن رب العزة قوله: " من شغله ذكرى عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين "، فهي تريد أن تقول أن اشتغالها بذكر الله عن سؤاله، وهو حب الهوى شيء معلول أيضا، لأن الله وعدها، كما وعد غيرها من المؤمنين، على ذلك باعطائها أفضل ما يعطى السائلين، وهي لا تطمع، ولا ينبغي أن تطمع في ذلك إطلاقا، بل هي تريد حبا منزها عن كل غرض، مبرأ عن كل حظ من حظوظ النفس يمكن تصوره، فهي بذلك قد تخطت مقام سؤال الله أو الطلب منه، ثم تخطت مقام الاشتغال بذكر الله عن مساءلته أيضا لأنه معلول، واستقرت بعد هذا كله في مقام حب الله بما هو أهل له، وذلك حين انكشفت عنها الحجب لترى جمال الله، وعندئذ تسلم لله تعالى التسليم المطلق برؤية المنعم الوحيد عليها في الحبين الأول والثاني. (119)

هذا، وترى رابعة أن طاعة المحب لمحبوبه تمثل جوهر الحب، وتعني بالطاعة، أن يكون قلب المحب فارغا من الهوى، مليئا بذكر الله تعالى، وإلى هذا المعنى عبرت رابعة بقولها:

تعصى الإله وأنت تظهر حبه ... هذا لعمري في القياس بديع

لو كان حبك صادقا لأطعته ... إن المحب لمن يحب يطيع

فالحب الصادق لله تعالى يتمثل في الطاعة، في تعظيم المحب لله وإيثار له تعالى على كل ما عداه، والسعي إلى نيل رضاه، والصبر على ما يمنع، والشكر على ما يمنح.

والحب عند رابعة لا يلغي الخوف، بل يتضمنه، ولهذا نجد عندها إكثارا من البكاء والحزن، فيذكر الشعراني عنها في طبقاته أنها كانت كثيرة البكاء والحزن،

وكانت إذا سمعت ذكر النار غشي عليها زمانا، وكان موضع سجودها كهيئة الماء من كثرة دموعها. (120)

وقد تكلمت رابعة في كثير من المعاني الصوفية الدقيقة، وكلها تؤكد ما ذهبت إليه من أن الطاعة تمثل جوهر الحب، تأمل كلامها في الزهد عندما قال لها رجل من أهل الدنيا: " سليني حاجتك، فقالت: إني لأستحي أن أسأل الدنيا من يملكها، فكيف أسألها من لا يملكها. (121) "

وهنا تعرفنا رابعة على المالك الحقيق للدنيا، الحق تبارك وتعالى، والذي ينبغي أن يكون الطلب منه، والافتقار إليه تعالى، فهو الغني وما سواه مفتقر إليه، والفقر هو خاصية المخلوقين الذاتية، وهو هنا بمعنى الإحتياج، والإحتياج أساسا إحتياج وجود، فلا وجود للمخلوقين في ذواتهم، وإنما وجودهم من غيرهم، من الموجد، من الحق تبارك وتعالى ثم إحتياج في استمرار هذا الوجود الذي هو فضل من الحق تعالى، والغنى هو خاصية الحق تعالى الذاتية، فهو غني عن ما سواه، وما سواه مفتقر إليه: { **يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد** }. (122)

ورابعة تستحي أن تسأل الدنيا مالكها الحق، لأنها تخطت مقام سؤال الله أو الطلب منه، واستقرت في مقام حبه تعالى بما هو أهل له.

ومن ذلك أيضا كلامها في التواضع إذ تقول: ما ظهر من أعمالي فلا أعده شيئا وقيل لها: هل عملت عملا قط ترين أنه يقبل منك ؟ فقالت: إن كان شيء فخوفي من أن يرد علي. (123) "

ومن كلامها في الرياء، قولها: اكتموا حسناتكم كما تكتمون سيئاتكم، فهي لا تحب أن يتظاهر الإنسان بأعماله الحسنة ؟ وكانت تنهى عن تتبع عيوب الناس، لأن السالك إلى الله لابد أن يكون منصرفا إلى تعرف عيوب نفسه، وكانت ترى أن توبة العاصي خاضعة أولا وأخيرا لإرادة الله، أو بعبارة أخرى للفضل الإلهي،

وليست بإرادة الإنسان، فلو شاء الله لتاب على العاصي، فقد قال رجل لرابعة، إني أكثرت من الذنوب والمعاصي، فهل يتوب علي إن تبت ؟ فقالت: لا بل لو تـــاب عليك لتبت. [124]

وفكرة رابعة عن التوبة يمكن أن ترد إلى مصدر قرآني هو قوله تعـــالى: { **ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم** }. [125]

ومن أقوالها في معنى الرضا، ما أورده الكلاباذي في كتابه التعرف مـــن أن ســـفيان الثوري، أحد كبار الزهاد في عصرها، قال عند رابعة: " اللـــهم أرض عني، فقالت له: أما تستحي أن تطلب رضا من لست عنه براض[126] " ، وذلـــك إشارة منها إلى الرضا الذي يجب أن يكون متبادلا بين العبد والرب مصداقا لقولـــه تعالى: { **رضي الله عنهم ورضوا عنه** }. [127]

واستمع أيضا إلى جميل قولها لسفيان الثوري عندما قال عندها يوما: واحزناه ! فقال له: لا تكذب، بل قل وا قلة حزناه، لو كنت محـــزونا ما تهيا لـــك أن تتنفس. [128]

فهي لم تقل ما تهيأ لك أن ترى، أو أن تسمع، أو أن تتحدث، أو أن تســـير، ولكن ما تهيأ لك أن تتنفس، فهذه الاستطاعة على التنفس، نعمة لا ينبغي أن يكون معها المرء محزونا، بل شاكرا المنعم تبارك وتعالى.

وإذا كان الحب يتضمن الخوف عند رابعة، ففي رأينا الخوف التزام، والحـــب التزام، ولكن التزام الخائف قد يكون غير مقتنع به تماما من داخل الخائف، أما التزام المحب فمقتنع به تماما من داخل المحب، ولتوضيح المعنى تصور أنك تريد أن تصـــرف طفلك عن سلوك معين، لأنك ترى بعين العالم الحريص، أن في هذا السلوك ضـــررا له، وإن كان هو يرى فيه نفعا ظاهرا له، أمامك سبيلان، لكي تجعله يبتعد عن هـــذا السلوك، الأول الترهيب والترغيب، وما أيسره، والثاني وهو الأصعب، محاولة إقناع

الطفل بخطورة الضرر الناجم عن إتيانه هذا السلوك، والذي لا يهديه إليه علمه الآن، ولكن مع لنضج وتمام الوعي، سيدرك أن ما أقنعته به هو الصواب بعينه.

في السبيل الأول الطفل سيمتنع خوفا من المعاقب، وقد يقدم على نفس السلوك في غيبة المعاقب، وفي السبيل الثاني الطفل سيمتنع سواء كان المعاقب حاضرا أم غائبا، في الأول الطفل التزم خوفا، وفي الثاني الطفل التزم قناعة وحبا.

والفارق في التشبيه هنا أن المعاقب على المستوى البشري قد يكون موجودا، فيلتزم الخائف، وقد يكون غائبا فلا يلتزم الخائف، ويقدم على ما نهاه عنه المعلقب، أما الحق تبارك وتعالى، المعاقب فهو موجود دائما، ومن ثم يستمر التزام الخائف بنواهيه عز وعلا، ولكن ما هو السبب في التزامه هنا، لا شك أنه يأمل في الجنة ونعيمها، والخشية من النار وعذابها.

ونرى أن الإنسان الذي كرمه الحق تعالى، وميزه عن سائر المخلوقات بالعقل، الذي يفرق به بين الصواب والخطأ، بين الحسن والقبح، بين الحلال والحرام، ثم يلتزم بالصواب، بالحسن ، بالحلال، وفي التزامه هذا تمام الطاعة للأمر الإلهي، وفي طاعته تلك تمام الإحساس بإنسانيته، نقول نرى أن السبيل الأقرب لكي يستحق الإنسان هذا التكريم، وهذا التمييز، أن يلتزم بالطاعة حبا لا خوفا.

نخلص مما سبق كله إلى أن رابعة العدوية كانت تمثل تيار الزهد القائم على أساس الخوف من الله، وإليها يرجع في الحقيقة الفضل في إشاعة لفظ الحب عند من جاء بعدها من الصوفية، بعد أن لم يكن طريق الكلام في الحب قبلها ممهدا، وهي لم تكتف بإشاعة لفظ الحب، بل هي أول من تعرض بالتحليل لمعناه، وبيان ما هو قائم منه على معنى الإخلاص، وما هو قائم منه على طلب الأعواض من الله.

خامسا: حال الفناء بين الاعتدال والشطح عند الدكتور التفتازاني:

المقصود بالفناء هو أن يصل الصوفي من رياضاته إلى حالة نفسية معينة لا يعود يشعر معها بذاته أو بإنيته، كما يشعر ببقائه مع حقيقة أسمى مطلقة، وأنه قد فنيت ارادته في إرادة المطلق.

والفناء له أكثر من معنى عند صوفية المسلمين، فهو يشير عندهم أحيانا إلى معنى أخلاقي حين يعرفونه بأنه " فناء صفة النفس[129] " ، أو أنه " سقوط الأوصاف المذمومة[130] " ، فمن فنى عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة، وبعبارة أخرى " التخلي والتحلي "، التخلي عن مذموم الصفات، والتحلي بمحمودها، وبهذا يكون التكمل الخلقي عند الصوفي بالمجاهدة، أي أن يجاهد الصوفي نفسه الأمارة بالسوء، وصولا بها إلى النفس اللوامة، ثم إلى النفس المطمئنة، والمجاهدة لا تعني إماتة الشهوات بل إخراجها - إذا صح التعبير - بالكيفية التي أرادها الدين، والذي يحدد المذموم والمحمود هو الشارع الحق، الله تبارك وتعالى.

ولعل من أوائل من تكلموا في هذه الناحية بشيء من التعمق الحارث بن أسد المحاسبي (ت٢٤٣هـ)، يدلنا على ذلك قوله: " المحاسبة والموازنة في أربعة مواطن: فيما بين الإيمان والكفر، وفيما بين الصدق والكذب، وبين التوحيد والشرك، وبين الإخلاص والرياء. [131] "

ويصف الغزالي (ت٥٠٥هـ) رياضة النفس أخلاقيا بأنها طب القلوب، وهو مقدم عنده على طب الأبدان، لأن أمراض الأبدان تؤدي فقط إلى فوات هذه الحياة، أما أمراض القلوب فتفوت على الإنسان حياة الأبد. [132]

ويعني الصوفية بالفناء أيضا، فناء الإنسان عن إرادته، وبقاءه بإرادة الله[133] ، وهذا الفناء هو الذي سماه المتأخرون من الصوفية بالفناء عن إرادة السوي.

ومن معاني الفناء عندهم أيضا، الفناء عن رؤية الأغيار، أو بعبارة أخـــرى، الفناء عن شهود الخلق[134] ، وهذا هو الذي أطلق عليه بعـــض المتـــأخرين مـــن الصوفية، الفناء عن شهود السوي.

وحالة الفناء هي الحالة الوجدانية التي يفقد فيها الشخص مؤقتـــا شـــعوره بالأنا، وهي في إصطلاح الصوفية أيضا عدم شـــــــعور الشخص بنفســـه ولا بشيء من لوازمها. [135]

ويعتبر الفناء عند الصوفية حالا عارضا لا يدوم للصوفي، لأنه لو دام لتعارض مع أدائه لفروض الشرع[136] ، وهو فضل من الله وموهبة للعبد، وليس من الأفعـال المكتسبة.

ويختلف سلوك الصوفية في حال الفناء فبعضهم يعود منه إلى حال البقـــاء، فيثبت الإثنينية بين الله والعالم، أي التمايز بين وجود الله ووجود العالم، وهذا هـــو الأكمل بمقياس الشريعة، وبعضهم الآخر ينطلق منه إلى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود، التي لا تفرقة فيها بين الإنسان والله، أو بين العالم والله، ولذلك قيل إن الفناء مزلة أقدام الرجال فإما أن يثبت الصوفي فيه، أو تزل قدمه فيقول بـــآراء مخالفة للعقيدة الإسلامية.

ويمثل تصوف المحاسبي (ت٢٤٣هـ)، والجنيد (ت٢٩٧هـــ)، والغـــزالي (ت٥٠٥هـ) في رأي الدكتور التفتازاني، إتجاها معتدلا، يجمـــع بـــين الشـــريعة والحقيقة، وإن شئت قلت يمثل تصوف الفقهاء المستند إلى الكتاب والسنة بشـــكل ظاهر[137] ، وكتب تراجم الصوفية حافلة بالكثير من أقوالهم في هذا الصدد.

فيذهب الأول (المحاسبي) إلى أن أساس العبادة الورع، وأســـاس الـــورع التقوى، وأساس التقوى محاسبة النفس، وأساس المحاسبة الخوف والرجاء، والخـــوف

والرجاء يرجعان إلى العلم بالوعد والوعيد، وفهم الوعد والوعيد يرجع إلى تذكر الجزاء ، وتذكر الجزاء يرجع إلى الفكر والاعتبار. [138]

ويروي القشيري عن الثاني (الجنيد) قائلا: " وسئل الجنيد عن التوحيد، فقال أفراد الموحد، بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته، بأنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد، بنفي الاضداد والأنداد والأشباه، وما عبد من دونه، بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل { **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** }.[139] [140]

وهو يقول أيضا: " التوحيد الذي انفرد به الصوفية هو إفراد القدم عن الحدث، والخروج عن الأوطان، وقطع المحاب (أي ما يحبه الإنسان)، وترك ما علم وما جهل، وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع. [141] "

ويغلب على تصوف الغزالي الطابع النفسى الخلقي، فهو معني بالنفس الإنسانية وآفاقها، وكيفية الترقي بها أخلاقيا، وتصوفه بالجملة تربوي، فهو يرى أن غاية الطريق الصوفي الترقي الخلقي بالمجاهدة للنفس، وإحلال الأخلاق المحمودة محل المذمومة، حتى يصل السالك إلى المعرفة بالله، وهو يرى أن طريق السعادة هو العلم والعمل به[142] ، وسعادة كل شيء هي لذته وراحته، ولذته تكون بمقتضى طبعه، وطبع كل شيء ما خلق له هذا الشيء، فلذة العين مثلا في الصور الحسنة، ولذة الأذن في الأصوات الطيبة، وهكذا الشأن في سائر الجوارح، ولذة القلب الخاصة - عنده- معرفة الله، وهو مخلوق لها، ويرى أن أجل اللذات وأعلاها، معرفة الله، ولا يتصور أن يؤثر الإنسان عليها لذة أخرى، إلا إذا حرم من هذه اللذة[143] ، وذلك لأنه إذا كان المعروف أجل كانت المعرفة أكبر، وإذا كانت المعرفة أكبر كانت اللذة أكبر.

وثمة صوفية آخرين، غلبت عليهم أحوال السكر والفناء والجمع، ونطقوا بعبارات غريبة عرفت بالشطحيات، وأداهم ذلك إلى إعلان اتحادهم بالله، أو حلول

الحقيقة الإلهية فيهم، هكذا يتصورون، ويمثل البسطامي (ت٢٦٤هـ) والحلاج (ت٣٠٩هـ) هذا الاتجاه للتصوف خير تمثيل.

فنرى الأول يسرف في التعبير عن حال فنائه، واتحاده بمحبوبه، فينطق بشطحيات غريبة نحو قوله: " إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني "[144] وقوله: " سبحاني ما أعظم شأني . [145] " وفي حال الفناء يصرح الثاني (الحلاج) بلفظ الحلول، ويعني به حلول الطبيعة الإلهية في الطبيعة البشرية، أو بتعبير آخر إصطلاحي عنده، حلول اللاهوت في الناسوت، ويتبين هذا من قوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا[146]

وقوله:

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال

فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال[147]

وينكر الهروي [148] على أصحاب الشطحيات من أمثال البسطامي والحلاج، ويرى أن الشطح سببه عدم السكينة، فإنها إذا استقرت في القلب منعته من الشطح وأسبابه، وتقف صاحبها عند حد الرتبة[149] ، ويعني بحد الرتبة، وقوف الصوفي عند حده من رتبة العبودية، فلا يتعدى مرتبة العبودية وحدها[150] ولما كانت هذه السكينة لا تنزل، في رأي الهروي، إلا على قلب نبي أو ولي[151] ، فإنه ينبغي أن ننفي صراحة أن يكون البسطامي أو الحلاج موصوفين بالولاية، لما أثر عنهم من شطحيات فاحشة.

ويذهب الغزالي إلى أن ضرر الشطح بالنسبة لعوام الناس عظيم[152] ، فيستغني به بعض المفتونين عن الأعمال الظاهرة، وينتهون إلى دعوى الاتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة، ويتشبهون فيه بالحسين بن منصور الحلاج الذي صلب لأجل إطلاقه كلمات من هذا الجنس، ويستشهدون بقوله: " أنا الحق "، وبما حكي عن أبي يزيد البسطامي من قوله: " سبحاني سبحاني "، ويرى الغزالي أن " هذا فن من الكلام عظيم ضرره في العوام، حتى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم، وأظهروا مثل هذه الدعاوي، فإن هذا الكلام يستلذه الطبع، إذ فيه البطالة من الأعمال مع تزكية النفس بدرك المقامات والأحوال، فلا تعجز الأغبياء عن دعوى ذلك لأنفسهم "! ويفضل الغزالي التعبير عما يتوهم أنه اتحاد أو حلول بلفظ القرب، المشار إليه في الحديث القدسي: (ولا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به) وهذا - كما يقول الغزالي - موضع يجب قبض عنان القلم فيه[153]

ويرى الدكتور التفتازاني أنه يجب أن يوضع في الاعتبار أن مثل هذه العبارات التي صدرت عن البسطامي أو الحلاج، قد نطق بها صاحبها في حالة نفسية غير عادية، نتيجة معاناة من نوع خاص[154] ، ويلقي الطوسي ضوءا على الظروف النفسية المحيطة بالشطح قائلا: " الشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى. [155] "

ويقول: " إن الشطح في لغة العرب، هو الحركة، يقال شطح يشطح إذا تحرك .. فالشطح لفظة مأخوذة من الحركة، لأنها عند الصوفية حركة أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم، فعبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها[156] " ، ويؤكد أن الصوفي في حالة الشطح مغلوب

على أمره تماما، ولذلك فهو معذور فيما يصدر عنه في هذه الحالة من عبارات، ويضرب مثلا بالماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق، فإنه يفيض من حافتيه، ويقال: شطح الماء في النهر، فكذلك المريد الواجد إذا قوى وجده، و لم يطق حمل ما يرد على قلبه، نطق بعبارات مستغربة مشكلة على فهم سامعها، وعلى السامع أن يسأل عنها من يعلم علمها، ولا يسارع إلى الإنكار. (157) "

ولعل هذا هو ما جعل بعض الصوفية، كالجنيد، يلتمس للبسطامي العذر فيما نطق به من شطحيات، قائلا أن الصوفي في الشطح لا ينطق عن ذاته وإنما عما يشاهد، وهو الله.

ويرى الدكتور التفتازاني أن المسألة لا تعدو مجرد شعور نفسي من البسطامي بالاتحاد، فهو لا يقصد حقيقة الاتحاد، لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية(158) ، وهذا ما جعل صوفيا سنيا - كعبد القادر الجيلاني - يقول: " لا يحكم إلى على ما يلفظ به الصوفي في حالة الصحو، وأما الغيبة فلا يقام عليها حكم.(159) "

ويقول الدكتور التفتازاني عن تجربة الحلاج " وأغلب الظن أن الحلول عند الحلاج مجازي وليس حقيقيا(160) ، وعلى ذلك فقوله بالحلول ثمرة وجد صوفي لا غير، يدلنا على ذلك قوله: " من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية، والبشرية بالإلهية فقد كفر، فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، ولا يشبههم بوجه من الوجوه، ولا يشبهونه. (161)

وهو يقول أيضا: " ... وكما أن ناسوتيتي مستهلكة فى لاهوتيتك، غير مماذجة لها، فلا هوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير ممازجة لها. (162) "

وعلى كل حال فإن أصحاب الشطحيات في رأينا - والحديث للدكتور التفتازاني - (163) ليسوا من الصوفية الكمل، وهذا هو رأي كثير من أهل التصوف المعتدلين، فالبسطامي والحلاج كانا من أرباب الأحوال المغلوبين على أمرهم،

وخاضعين للوجد، ومن هذا شأنهم يظلون دائما في البدايات، ولا يكونون قـــدوة لغيرهم، وقد قال الصوفية: صاحب الحال لا يقتدى به، والأكمل أن يكون الصوفي من أرباب التمكين لا الأحوال، فالأحوال بداية، والتمكين نهاية. (164)

الهوامش

1سورة الأحزاب، آية ٢١.

2راجع الدكتور التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٧٩م، ص١٢ وما بعدها.

3الكتاب نفسه ونفس الصفحة.

4نفسه، ص ١٢.

5الغزالي : إحياء علوم الدين، القاهرة ١٤٣٤هـ، ج٢، ص٥٧.

6فريد الدين العطار، تذكرة الأولياء، ج١، ص٢٢٦-٢٢٧.

7طبقات الشعراني، ج١، ص٦٣.

8نفسه، ج١، ص٦٤.

9الغزالي : المنقذ من الضلال، بهامش الإنسان الكامل، ١٣١٦هـ، ص٣٥

10راجع : مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٢٧.

11نيكولسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، المقدمة، ص و، مجموعة أبحاث عنونها المترجم الدكتور أبو العلا عفيفي بهذا العنوان، القاهرة ١٩٤٧م.

12الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة دكتور تمام حسان، القاهرة، ١٩٦١م، ص ١٩٤-١٩٥.

13نيكولسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة الأستاذ نور الدين شريبة، القاهرة ١٩٥١م، ص١٢.

14مدخل إلى التصوف، ص ٦٣ وما بعدها.

15تأمل : سورة الحديد : آية ١٩، يونس : آية ٧-٨، النازعات : ٣٧-٤٠، الأعلى: ١٤-١٧، الفجر : ١٧-٢٠، التوبة : ١١٢، السجدة : ١٥-١٦.

16أنظر : صحيح مسلم بشرح النووي، ج١٤، ص ٢٧ وما بعدها، ج١٨، كتاب الزهد، ص٩٣ وما بعدها، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

17الطبري (المحب) : الرياض النضرة في مناقب العشرة، القاهرة ١٣٢٧هـ، ج١، ص٢٠٠.

18نيكولسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص٤٦.

19البقرة : آية ١٤٣.

20القصص : آية ٧.

21جولدزيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى، وآخرون، دار الكتب الحديثة ببغداد، الطبعة الثانية، ١٩٥٩م، ص ١٣٩-١٤١.

22الرياض النضرة، ج٢، ص ١٠-١٢، ص١١٠ وما بعدها.

23الرسالة القشيرية، ص٦.

24راجع : نيكولسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، المقدمة،

L. Massignon : Essai Sur les origines du lexique technique de la mystique musalmane , paris , 1954 , pp. 104 - 136 .

Spencer Triminqham , The Sufi orders in Islam , Oxford , 1971, p.2 .

25العنكبوت : آية ٦٩.

26الحجرات : آية ١٣.

27النساء : عية ٧٧.

28الطلاق : آية ٣.

29إبراهيم : آية ٧.

30محمد : آية ٣٨.

31المائدة : آية ٥٤.

32السجدة : آية ١٦.

33العنكبوت : آية ٥.

34الأحزاب : آية ٤١.

35يونس : آية ٦٢.

36غافر : آية ٦٠ وقارن النمل : آية ٦٢.

37الأحزاب : آية ٢١.

38تأمل القلم : الآيات من ١-٤، البقرة : آية ٢٥٣، ص : آية ٨٦.

39مدخل إلى التصوف، ص٤٣.

40راجع : الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٢، ص ٢٠١ - ٢٠٢، السهروردي البغدادي : عوارف المعارف، بهامش الإحياء، ج٢، ص٢٦٦.

41اللمع، ص ١٠٢ وما بعدها.

42ص ٢٣٩، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٦٩.

43ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٣، ص١٧٢، ١٩٨.

44المرجع السابق، نفس الموضع.

45الصوفية والفقراء، ص ٢٦.

46راجع : المحب الطبري، الرياض النضرة في مناقب العشرة، القاهرة ١٣٢٧هـ، ج١، ص ١٣٢ وما بعدها.

47راجع ابن الجوزي : صفة الصفوة، ج١، ص ١٠٨- ١٠٩، ابن حنبل، الزهد، ص ١٢٥- ١٢٦.

48راجع : ابن الجوزي، صفة الصفوة، ص ١٠٩، ابن حنبل، الزهد، ص ١١٧، ص ١٢٠.

49المرجع السابق، نفس الموضع.

50الكتاب نفسه، ص١٢٥.

51نفسه، ص١٢٥.

52راجع : الرياض النضرة، ج٢، ص ١١- ١٢.

53الكتاب نفسه، ص ١١٠ وما بعدها.

54مدخل إلى التصوف، ص ٥٣.

55تاريخ الطبري، ج٥، ص٤٣.

56ص ١٨١ - ١٨٢.

غوبي، ج٢، ص١٨٠، وكتاب الزهد لابن حنبل، ص١٣٠

١٨٢.

59الكهف : آية ٢٨.

60حلية الأولياء، ط السعادة ١٩٣٢م، ج١، ص ٢٣٧ -٢٣٨، وقارن البخاري، الصحيح، والغزالي إحياء علوم الدين، ج٣، ص١٦٧، القاهرة، سنة ١٢٨٩ هـ، وابن الجوزي (ت٥٩٧هـ): تلبيس إبليس، ص١٧٦ وما بعدها، القاهرة ١٩٢٨م.

61راجع : الكلاباذي (ت٣٨٠هـ)، التعرف لمذهب أهل التصوف، الباب الأول، ص٥، طبعة القاهرة ١٩٣٤م.

62حلية الأولياء، ص٢١٢، ج١.

63الكتاب نفسه، ج١، ص٢١٧.

64الجاحظ : البيان والتبيين، ج٣، ص٨٨، نشرة السندوسي، ط٢، القاهرة ١٩٣٢م.

65طبقات ابن سعد، ج٤، ص٢٢٩.

66التوبة : الآيتان ٢٤، ٢٥.

67راجع : طبقات ابن سعد، بيروت ١٩٥٧م، ج٤، ص٢٦.

68الكتاب نفسه، ج٤، ص٢٣٠، وقارن الحلية لأبي نعيم، ج١، ص١٦٢.

69أنظر : سورة البقرة : آية ٦٢، ١٧٠، سورة الأنعام : الآيات من ٧٥ : ٧٩، سورة الأنبياء : آية ٢٢، سورة المؤمنون : آية ٩١، وسورة يس : الآيات من ٧٧ : ٨٣.

70الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٥م، ص ٣٩.

71سورة الغاشية : الآيات ١٧ : ٢٠.

72الإنسان والكون، ص٣٦.

73سورة يس : آية ٤٠.

74سورة الرعد : آية ١١.

75سورة الفتح : آية ٢٣.

76سورة الروم : آية ٣٠.

77سورة الروم : آية ٧.

78سورة النجم : آية ٣٠.

79سورة الزمر : آية ٩.

80سورة فاطر : آية ٢٨.

81الإنسان والكون : ص ٣٤ وقارن ص ٤٥.

82سورة الأنعام : آية ١٦٥.

83الإنسان والكون، ص٧١.

84سورة آل عمران : آية ١٠٩.

85الإنسان والكون، ص٨٥.

86سورة الأنعام : آية ١٠٣.

87الدكتور التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الرائد العربي، بدون، ص٩٨، ١٠٠.

88سورة الرحمن : آية ٢٦، ٢٧.

89سورة الإسراء : آية ٣٧.

90سورة الإسراء، آية ٨٥.

91راجع الدكتور عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، ص١٥٢-١٥٣.

92ابن الجوزي : آداب الحسن البصري، القاهرة ١٩٣١م.

93ابو نعيم، حلية الأولياء، ج٢، ص١٣٤-١٣٦، ابن الجوزي : آداب الحسن، ص٥٤.

94الكتاب نفسه، ص٥٤.
95ابن الجوزي : سيرة عمر بن عبد العزيز، ص ١٢٤.
96سورة الإسراء : الآيتان ١٣، ١٤.
97الجـــــــاحظ : البيان والتبيين، ج٣، ص٦٨، طبعـــــة السندوبي، القاهرة ١٩٣٢ م.
98نفس المصدر، ج٣، ص٦٩.
99نفسه، ص٧٠.
100حلية الأولياء، ط٢، ج٢، بيروت، سنة ١٩٦٧م، ص١٥٢.
101الكتاب نفسه، ص ١٥٣.
102الحلية لأبي نعيم، ج٢، ص١٤٧-١٤٨.
103ج١، ص ٢٥.
104حلية الأولياء، ج٢، ص١٣٢.
105الكتاب نفسه، ج٢، ص١٣٤، ص١٥٢.
106المرجع السابق، نفس الموضع.
107المرجع السابق، نفس الموضع.
108حلية الأولياء، ج٢، ص٣٦٠.
109ابن الجوزي : صفة الصفوة، ج٣، ص ٢٠١، حيدر آباد ١٣٥٦هـ.
110الكتاب نفسه، ج٣، ص٢٠٩، وقارن ص ٢٠٢.
111نفسه، ج٢، ص ٣٨٠.
112حلية الأولياء، ج٦، ص١٦١.
113راجع : نيكولسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة الأستاذ نـــور الديـــن شـــريبة، ص٥، القـــاهرة ١٩٥١م، الشيخ مصطفى عبد الرازق، تعليق على مادة تصوف بدائرة المعارف الإســـلامية الترجمـــة العربية.
114وفيات الأعيان، ج٢، ص٢٨٦، بولاق ١٢٩٩هـ.
115راجع مدخل إلى التصوف، ص٨٧.
116الرسالة القشيرية، ص ١٤٤، والكلاباذي : التعرض لمذهب أهل التصوف، ص ١٣٢.
117إحياء علوم الدين، طبعة البابي الحلبي، القاهرة ١٣٣٤هـ، ج٤، ص٢٦٦ -٢٦٧.
118راجع الدكتور محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام، القاهرة ١٩٤٥م، ص١٨.
119راجع : مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٨٨ - ٨٩.
120الكتاب نفسه، ص٨٥.

121كشف المحجوب، ترجمة نيكولسون، لندن ١٩١١م، ص٣٨، والبيان والتبيين للجاحظ، تحقيق السلام هارون، الطبعة الثانية، ١٩٦٨م، ج٣، ص١٢٧.

122سورة فاطر : آية ١٥.

123البيان والتبيين، ج٣، ص١٧٠.

124الرسالة القشيرية، ص٤٨.

125التوبة : آية ١١٩.

126التعرف للكلاباذي : ص ١٠٢.

127المائدة : آية ١١٩.

128ابن العماد، شذرات الذهب، القاهرة ١٩٣١م، ج١، ص٣١٩.

129الطوسي : اللمع، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، وطه عبد البـ سرور، القاهرة ١٩٦٠م، ص٤١٧.

130الرسالة القشيرية، ص٣٦.

131السلمي (أبو عبد الرحمن) : طبقات الصوفية، تحقيق الأستاذ نور الدين شريبة، مـ الخانجي، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م، ص٥٨.

132راجع : الغزالي، إحياء علوم الدين، القاهرة ١٣٣٤هـ، ج٣، ص٤٢

133اللمع، ص ٤١٧.

134الرسالة القشيرية، ص٣٧.

135عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، القاهرة ١٣١٦هـ، ج١، ص٤٩.

136الكلاباذي : التعرف لمذهب اهل التصوف، القاهرة ١٩٦٠م، بتحقيق الدكتور عبد الحليم مـ وطه عبد الباقي سرور، ص١٢٧.

137مدخل إلى التصوف، ص١٠٤-١٠٥، ١١٣، ١٨٤.

138فريد الدين العطار، تذكرة الأولياء، نشر نيكولسون ١٩٠٥ - ١٩٠٧م، ج١، ص٢٢٦-.

139سورة الشورى : آية ١١.

140الرسالة القشيرية، ص ١٣٥.

141الرسالة القشيرية، ص١٣٦.

142إحياء علوم الدين، ج١، ص١٢.

143نفسه، ج٤، ص١٦٤، كيمياء السعادة، بمجموعة الرسائل، القاهرة ١٣٢٨هـ، ص - ٥٢١.

144تذكرة الأولياء، ج١، ص١٣٧، ص١٤٠.

-145المرجع السابق، نفس الموضع.

146ابن خلكان، وفيات الأعيان، بولاق ١٢٩٩هـ، ج١، ص١٨٤.

147الحلاج : الطواسين، نشر ماسينيون، باريس ١٩١٣م، ص١٣٤.

148أبو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري، من صوفية القرن الخامس الهجري، ويستند تصوفه بوضوح إلى عقيدة أهل السنة، كما يعتبر من أصحاب الإتجاه الإصلاحي للتصوف.

149الهروي : منازل السائرين إلى رب العالمين، طبع مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٢٨هـ، ص٢٢.

150ابن القيم : مدارج السالكين، القاهرة ١٩٥٦، ج٣، ص٥١٢

151الكتاب نفسه، ج٣، ص٥١٢

152إحياء علوم الدين، ج١، ص٣٢.

153نفسه، ج٤، ص٢٦٣.

154مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٢٠.

155اللمع، ص ٤٢٢.

156نفسه، ص٤٥٢.

157نفسه، ص٤٥٣ - ٤٥٤.

158مدخل إلى التصوف، ص١٢٢.

159أورده عبد الرحمن بدوي في كتابه " شطحات الصوفية "، القاهرة ١٩٤٩م، ص١٠.

-160مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٢٨.

161علي بن انجب الساعي : أخبار الحلاج، القاهرة (بدون تاريخ)، ص٢٨.

162- Massignon : Art . " Hallaj " , Encyclopedie de L'Islam .

163مدخل إلى التصوف، ص١٩٣.

164راجع : اللمع، ص٤٧٩.

مراجع الدراسة

١- **الأصفهاني (أبو نعيم)** : حلية الأولياء، ط السعادة، ١٩٣٢م.

٢ -**ابن تيميه** : الصوفية والفقراء، المنار، ١٣٤٨هـ.

٣-**ابن الجوزي** : تلبيس إبليس : القاهرة، سنة ١٩٢٨م.

٤-**ابن خلكان** : وفيات الأعيان، بولاق، ١٢٩٩هـ.

٥-**ابن العماد** : شذرات الذهب : القاهرة، ١٩٣١م.

٦- **ابن القيم** : مدارج السالكين، القاهرة، ١٩٥٦م.

٧- **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الدكتور)** : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، القاهرة، ١٩٥٨م.

٨- **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الدكتور)** : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣م.

٩-**أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الدكتور)** : الإنسان والكون في الإسلام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م.

١٠ -**أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الدكتور)** : علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الرائد العربي، بدون تاريخ.

١١- **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الدكتور)** : مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٩م.

١٢- **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الدكتور)** : الإسلام والفكر الوجودي المعاصر، بمجلة المسلم المعاصر، بيروت، ١٩٧٨م.

١٣- **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الدكتور)** : العلاقة بين الفلسفة والطب عند المسلمين، الكويت، ١٩٨١م.

١٤- **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الدكتور)** : الصراع الأيدلوجي بين أصحاب الاتجاهات المختلفة في قضية الهوية العربية والتراث، وانعكاساته على الثقافة، المركز القومي للبحوث الاجتماعي، القاهرة، ١٩٨٧م.

١٥- **جولدزيهر** : العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكتب الحديثة ببغداد، الطبعة الثانية، ١٩٥٩م.

١٦-**الحلاج (الحسين بن منصور)** : الطواسين، نشر ماسينيون، باريس، ١٩١٣م.

١٧- **السلمي (أبو عبد الرحمن)** : طبقات الصوفية، تحقيق الأستاذ نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، الطبعى الثانية، ١٩٦٩م.

١٨- **السهرودي البغدادي** : عوارف المعارف، بهامش الإحياء، القاهرة ١٣٣٤هـ.

١٩- الشعراني (**عبد الوهاب** : (الطبقات الكبرى، القاهرة، ١٣٤٣هـ.

٢٠-الطبري (المحب) : الرياض النضرة في مناقب العشرة، القاهرة ١٣٢٧هـ.

٢١- الطوسي (السراج) : اللمع، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، القاهرة، ١٩٦٠م.

٢٢- عبد الرحمن بدوي (الدكتور) : تاريخ التصوف الإسلامي، من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧٥م.

٢٣- عبد الرحمن بدوي (الدكتور) : شطحات الصوفية، القاهرة، ١٩٤٩م.

٢٤- الغزالي (أبو حامد) : إحياء علوم الدين، القاهرة، ١٤٣٤هـ.

٢٥- **الغزالي (أبو حامد)** : كيمياء السعادة، بمجموعة الرسائل، القاهرة ١٣٢٨هـ.

٢٦- **الغزالي (أبو حامد)** : المنقذ من الضلال، بهامش الإنسان الكامل، ١٣١٦هـ.

٢٧- **فريد الدين العطار** : تذكرة الأولياء، نشر نيكولسون، ١٩٠٥-١٩٠٧م.

٢٨- **الكلاباذي** : التعرف لمذهب أهل التصوف، طبعة القاهرة، سنة ١٩٣٤م

٢٩- **نيكولسون (رينولد)** : الصوفية في الإسلام، ترجمة الأستاذ نور الدين شريبة، القاهرة، ١٩٥١م.

٣٠- **نيكولسون (رينولد)** : في التصوف الإسلامى وتاريخه، مجموعة أبحاث عنونها المترجم الدكتور أبو العلا عفيفي بهذا العنوان، القاهرة، ١٩٤٧م.

٣١-**الهروي** : منازل السائرين إلى رب العالمين، طبع مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٢٨هـ.

32- **AL Hujwiri** : The Kashf AL-Mahjub , translated by R. Nicholson , Leyden 1911 .

33- **Trimingham (J.S.)** : The Sufi orders in Islam , London , 1971 .

34- **Massignon** : Art , " Hallaj " , Encyclopedia de l'Islam .

35- **Massignon** : Essai Sur Les origines du Lexque , technique de la ,mystique musulmane , paris , 1954 .

الفهرس

الفصل الثالث:

الفصل الرابع:

الفصل الخامس: